錢賓四先生全集

◆中國學術通義
◆現代中國學術論衡

錢穆 著

25

錢賓四先生全集

◆中國學術通義
◆現代中國學術論衡

聯經

A89015

錢賓四先生全集㉕

中國學術通義

錢穆 著





出版說明

民國六十四年春，錢賓四先生將其自大陸來港、臺以還，近三十年中所撰有關之論中國傳統學術之獨特性所在之論文，彙集而成本書。諸篇或述四部之大要，或論學術與師道，或論學問之系統，總屬通論性質，足資讀者進修之借鏡。是書共收文十二篇，於六十四年九月由臺北學生書局初版。七十一年一月三版，又增入中國學術特性、我對於中國文化的展望兩篇，共為十四篇。此次重排，以增訂三版為底本，改正原版若干誤植文字，並對原書之標點符號進行整理，主要加入私名號及書名號，以便讀者閱讀。整理排校工作，雖力求慎重，然錯誤疏漏之處，在所難免，敬希讀者不吝指正。

本書之整理，由蕭公彥先生負責。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識



中國學術通義　目次

序

欲考較一國家一民族之文化，上層首當注意其「學術」，下層則當注意其「風俗」。學術爲文化導先路。苟非有學術領導，則文化將無向往。非停滯不前，則迷惑失途。風俗爲文化奠深基。苟非能形成爲風俗，則文化理想，僅如空中樓閣，終將煙銷而雲散。

中國文化傳統，緜亘數千年，乃由吾中華民族所獨自創建，自有其獨特性之存在。即就中國社會風俗言，雖數千年來歷時遞變，然亦有其前後相承，一貫不斷之獨特性。即以當前可目睹者言，全球社會，各地風俗，可謂無一相似。風俗然，學術亦然。中國學術，顯亦有其獨特性。苟不然，此社會風俗之獨特性，又由何來。惟風俗易曉，學術難明。其間分別，如是而已。中國與外族文化之接觸，最先爲印度佛教之東來。佛教雖爲一宗教，而其所內涵之學術意義亦特豐。佛教之中國化，則胥由中國學術傳統中所賦有之獨特性之功。南北朝、隋、唐高僧，多兼通內外

學，遂使中國學術逐漸滲入於佛教信仰中，而佛教之在中國，乃亦隨之而變。

近代中國，與歐西文化接觸，雙方文化傳統各不同，因此上而學術，下而風俗，雙方亦各不同。近代國人，乃有「國學」一名詞之興起。或疑學術當具世界共同性，何可獨立於世界共同性學術之外，而別標「國學」一名詞。不知同屬人類，斯必具人類之共同性，然亦何害於各人有各人之個性。即就西方言，不論文學、史學、哲學，英、美、法、德諸邦，縱在同一文化系統之下，亦復有其在學術上各自內涵之獨特性之存在。更何論中國與西歐，其相互間，在學術上之不能無相異，事更宜然，理無足怪。

今國人一切以信奉西方爲歸，羣遵西方學術成規，返治中國傳統舊存諸學，精神宗旨既各異趣，道途格局亦不一致。必求以西方作繩律，則中國舊學，乃若不見有是處。抑且欲瞭解中國舊學，亦當從中國舊學本所具有之精神宗旨道途格局尋求瞭解，否則將貌似神非，幷亦一無所知。既所不知，又何從而有正確之批判。

或又謂時代變，斯學術亦當隨而變，此固是矣。不僅西方學術，遠自希臘，迄於現代，固已時時有變。即中國學術亦然。自西周以迄先秦，下經兩漢，循至於近代，亦何嘗不隨時有變。如人之自嬰孩而成年而壯而老，豈不亦隨時有變。然而各有生命，各有個性。我不能變而爲彼，彼

亦不能變而爲我，此則終有其不可變者。故人貴求自立，謂他人父，而血統終不屬，此亦無奈之何者。

今人又競言復興文化，又必申言其決非復古，斯亦是矣。然復興究與改造有不同。新中國之新文化則仍當從舊中國舊文化中翻新，此始得謂之是復興。若必待徹底毀滅了舊中國舊文化，赤地新建，異軍特起，此又烏得謂之中國與中國文化之復興。故欲復興國家，復興文化，首當復興學術。而新學術則仍當從舊學術中翻新復興。此始爲中國學術文化將來光明一坦途。

推此言之，如欲創造中國新文學，仍當先求瞭解中國舊文學，期能從舊文學中翻新復興，而後乃有合理的中國新文學之產生。若一意模倣抄襲西方文學，決心捨我而從之，此非中國文學之復興，乃屬中國文學之革命，其事易知，不煩深辨。而且以中國人使用中國文字描寫中國社會人生，亦決不能即成爲西方文學。邯鄲學步，非驢非馬，其此之謂矣。

今若謂中國舊文學已死去，則中國社會人生依然存在，中國文字亦依然使用，只把這「的、那、嗎」換去了「之、乎、者、也」，何得云中國文學已死。若僅謂近代中國人已不能讀中國古書，故說中國舊文學已死去，則正貴有志創造新文學者，能從中國古書詩經、楚辭、文選乃及唐宋以下各家詩、文、詞、曲、說部中，熟玩深思，取精用宏，獨具機杼，使其推陳而出新，乃庶

有當於文學復興或中國新文學之稱。否則只是西方文學之侵入與替代，斷非中國文學之復興與創造。抑且卽在今日，能讀詩經、楚辭、文選古籍者，亦尙有人。又烏得謂舊文學已全死去。縱謂其非社會大眾所知，則豈陽春白雪，亦當不得預於歌唱之林，乃惟下里巴人方得爲音樂之正宗？試問西方，亦豈如是。

要之，中國學術之必有其獨特性，亦如中國傳統文化之有其獨特性，兩者相關，不可分割。非瞭解中國學術之獨特性，卽亦將無以瞭解中國文化之獨特性。惟從另一面言之，亦可謂不明中國文化之獨特性，卽無以明中國學術之獨特性。今姑舉其最大者言之，中國文化之獨特性，偏重在人文精神一面，中國學術亦然。近人率多認文、史、哲諸科謂是屬於人文方面，其實中國學術之有關此諸科者，其內涵精神亦復有其獨特處。中國傳統，重視其人所爲之學，而更重視爲此學之人。中國傳統，每認爲學屬於人，而非人屬於學。故人之爲學，必能以人爲主而學爲從。當以人爲學之中心，而不以學爲人之中心。故中國學術乃亦尙通不尙專。既貴其學之能專，尤更貴其人之能通。故學問所尙，在能完成人人之德性，而不尙爲學術分門類，使人人獲有其部分之智識。苟其僅見學，不見人，人隱於學，而不能以學顯人，斯卽非中國傳統之所貴。

中國自古亦卽有所謂專家疇人之學，如天文、曆法、算數、醫藥之類，此皆近代所謂屬於自

然科學方面者，此等諸學，每易使人隱於學，而不能以學顯人。故中國古人傳統，每若對此等諸學較近忽視。實非忽視，乃求矯人之專一於此等諸學，各不相通，而易起其他之流弊。即如孔門「六藝」，禮、樂、射、御、書、數，亦何莫不然。一若此諸藝皆獨立在人之外，人乃從而學之，此則學爲主而人爲從，乃爲孔子所深戒。故孔子告子夏則曰：「汝爲君子儒，毋爲小人儒。」又曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」若僅知玉帛鐘鼓謂是禮樂之所在，此即謂之「小人儒」。求能超乎玉帛鐘鼓，而知禮樂之中主要在有人，復有人之心之存在，斯乃爲眞知禮樂者，如是而後始得謂之「君子儒」。故孔子教人學六藝，乃必曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」「藝」與「道」不同。苟徒知「游於藝」以爲學，將使人沒於藝，而終必背於道。近代科學發明中有原子彈，然原子彈若果不能召致世界和平，則亦藝而非道。故謂中國學術之獨特性所在，乃在其重人尤過於重學，重內尤過於重外，重道尤過於重藝。能由此思之，亦不難窺見中國傳統學術之甚深獨特性所在矣。

本書取名中國學術通義，亦可簡稱國學通義，乃彙集避赤氛來港、臺近三十年中所爲雜文之有關討論中國傳統學術之獨特性所在者。首篇曰四部概論。中國學術自魏、晉以下，向分經、史、子、集四部。分而論之，合而觀之，四部學之大要，約略可見。次爲中國儒學與文化傳統。儒學

尤爲中國學術之中心。四部之學，莫不以儒爲主。亦可謂儒學卽是中國文化精神之中心。明於古今儒學之流變，卽知中國學術文化古今之變，與夫其爲變之所在矣。第三篇曰朱子學術述評。朱子爲孔子以後儒學之集大成者。其於四部之學皆有關涉。又自魏晉以下，儒、釋、道三家之相爭，乃由朱子而融會歸一。此下八百年，述朱反朱，亦莫不以朱子爲中心。明乎朱子之學，則先秦以下中國學術關鍵，胥莫外於此矣。本書中惟此稿，成在民國三十四年對日抗戰期間，距今適三十年。篇中見解，幸有改進。取材一承舊稿，而闡述微有增易。今不知此所彙集，謬誤又幾何？恐年老更無長進，歉悚何似。又次曰中國文化傳統中之史學。昔人謂「六經皆史」，欲治一民族一國家之文化，主要卽在其歷史，昧忽其歷史實迹，則一切皆落於虛談。尤其中國史學，乃更易見我所謂中國學術之獨特性所在。近日國人不治史，不明往昔，而好作譏彈，此皆如無的放矢。又或以西方人眼光治中國史，仍將渺不得國史眞相。下有附篇，同明一意。又其次曰中國文化傳統中之文學。淸儒章實齋有言，「後世集部，卽古代子部之流變」，此論殊寓深義。若如所言，則中國古代有經、子，後世衍出史部與文集，本末一貫。四部之學，可以歸納而爲二。章氏之爲文史通義，卽此意也。近代又謂中國以前舊文學皆已死去，不知中國各代文學中皆寓有各代之人生。謂舊文學已死去，卽不啻若謂吾中華民族自今以前之舊人生舊文化皆已死去。則當前吾

國人，將盡如行屍走肉。提倡新文學，乃欲爲當前國人借魂起屍，其爲狂妄，實莫甚焉。

讀者試綜合上列諸篇，而會通觀之，庶可知中國學術，實自有其獨特性，而非可以專憑西方成見以爲評隲。亦非可以一依西方成規以資研窮。治國學則必先尋究窮治國學之方法與途徑。下附泛論學術與師道，及有關學問之系統等諸篇，皆近通論性質，可資讀者有志進修之借鏡。學術明而後文化明，學術復興而後文化可復興。區區之意，竊在於此。其或語有不擇，見迕當世，知我罪我，所不敢計。是爲序。

中華民國六十四年春上元節錢穆自識於臺北外雙溪之素書樓，時年八十有一。



三版弁言

本書三版時，又增附兩篇。一曰中國學術特性。言通義，卽言其特殊性。惟此篇多從學術與人物之相關性言之。又一為我對於中國文化的展望。乃就現代學風崇洋蔑己者進一言，求能無乖於大道。則所謂西方新學，亦固可有大裨益於我故有傳統之演進也。

中華民國六十九年四月錢穆又識於臺北外雙溪之素書樓，時年八十有六。

本人已刊各書，討論國學大義及研修方法，與本書可相參發者，有國學概論、學籥、中國歷史研究法、中國文學論叢、中國史學發微、朱子學提綱等諸種，略附其目於此，以便參閱。



中國學術通義

四部概論

文化不能與學術相分離，欲瞭解中國文化傳統，即不能不瞭解中國之學術傳統。欲研治中國學術，該從中國文化著眼，庶可把捉要點。而研究學術，亦卽爲瞭解文化之基礎。此篇分經、史、子、集四部，扼要敍述，承學之士，如能由此獲得一門徑，與夫其精神歸宿之所在，則作者所深幸也。

上篇　經學與史學

壹 經學

一

經學向認爲是中國學術中最先起而又是最重要的一門學問。但經學只指對於中國古代相傳幾部經書之特有研究而言。

中國古代經籍，最先分爲詩、書、禮、易、春秋五種，謂之五經。其實此五經之結集時代並不早，或當在秦末漢初之際。

漢人又稱六經爲六藝，而漢代並不曾有「樂」之一經，則六經、六藝之名只是虛設。五經之後，又有七經、九經、十三經之彙集。此下中國經書則只限此十三種，並無再有增添。但所謂「經學」，則確然成爲中國各項學問中之最重要者，並可稱爲是中國學問之主要中心。

近代中國人開始和西方學術相接觸，遂對中國傳統中經學一部門發生了懷疑。或認爲經學只

是幾部經書之結集，若把近代西方學術分類眼光加以分析，詩經應屬文學，尙書、春秋應屬史學，易經應屬哲學，儀禮是一部記載有關古代社會風俗的書，應屬史學與社會學範圍。把中國古代五經如是分析了，便不該再有所謂經學之獨立存在。

惟就中國已往學術傳統言，我們仍不能否認在中國已往學術史上確有一種經學之存在。我們應本中國已往學術傳統來說明中國經學之實際內容，及發揮其何以在中國學術傳統上有其重要地位之意義所在。至於此後中國學術界是否仍可有此一項經學之存在，此屬另一問題，我們應先能解答了上一問題，乃可繼續討論下一問題。

我認爲，中國傳統學術有幾項特殊的側重點，此乃與中國文化傳統之特殊精神所在，有甚深密之關係，應先指出。

一、中國傳統文化，以「人文精神」爲中心。遠在殷商時代，中國人對天或上帝的信仰，本極重要。此乃中國古代的宗教信仰，與其他民族實無大異。但到周初開國，周公把以前的宗教信仰移轉重心落實到人生實務上來，主要是在政治運用上。周公認爲「天心」只隨「人心」而轉移。而文學最是煥發人心、溝通人心的一個主要工具，因此詩經遂成爲周公治國平天下的一部大經典。周公「制禮作樂」的一切大綱目，都表現在詩經裏。其次乃是尙書西周書中的大部分，都

是有關當時實際政治的，尤其在誥令方面，都是有關政治思想與理論方面的。因此經學中詩和書兩種，都保留著周公當時許多在政治和教育上的主張和措施。

孔子最崇拜周公，把周公當時的種種思想和實際措施，加以一番極深密的探討和發揮，而完成了一種純學術性的組織圓密的思想體系，此下纔有所謂中國的儒家。

我們也可以說，周公開始把中國古代的宗教信仰轉移運用到政治場合中來，而周公之政治運用又是極富教育意味的。孔子則把周公的那一套政治和教育思想顚倒過來，想根據「理想的教育」來建立「理想的政治」。但在最後，周公與孔子兩人，大體上仍保留著古代相傳宗教信仰之最高一層卽關於天和上帝的信仰。

中國後代人認爲六經始於周公而成於孔子，羣奉六經爲一種主要典籍，認爲六經乃政（政治）教（教育）之本，而六經實應以詩、書爲本，此一源流是如此。故經學精神亦是偏重在人文實務，而古代相傳的宗教信仰則愈後愈薄了。

二、其次中國傳統文化，是注重「歷史精神」的。既是看重了一切人文社會的實際措施，自然必會看重歷史經驗。因社會人文是在歷史演變中完成，又須歷史經驗來作指導。

周公是一個有實際成效的政治家，同時又是一個成功的歷史人物。孔子作春秋，成爲中國第

一部最有系統而又寓有甚深哲理的歷史書，此是孔子生平的唯一著作。即此可見中國經學裏歷史一項所佔分量之重大。所以中國此下經史之學是密切相通的。

尙書固然保留了當時許多歷史文件，但詩經中所包有的當時許多的歷史情實，更較書經爲豐富。詩經可謂是中國古代一部史詩。因其詩中大部分內容，實卽是歷史。至於春秋，則顯然是有意於一種正式的歷史編纂了。儀禮所載，是當時社會一切禮俗，亦得目爲是一部歷史書。惟其成書時代則尙在孔子之後。如此說來，五經中四經全可說其是歷史。只有易經，最早本不爲儒家所傳習，尤其是經中之十傳部分，都完成在孔子之後，更應在戰國晚年，其中融會入許多道家、陰陽家思想，顯然與上四種不同。但中國文化傳統中的人文精神既不反宗教，也不反自然，中國人總想把自然律則和人文措施相融會合，這是中國傳統理想中所謂的「天人合一」。易經一書，尤其是十翼便是古人用來探討自然與人文之相通律則的。因此易經也爲後人重視而被列爲經書之一了。

三、中國傳統文化，是注重「融和合一精神」的。中國古人並不曾把文學、史學、宗教、哲學各別分類獨立起來，無寧是看重其相互關係，及其可相通合一處。因此中國人看學問，常認爲其是一總體，多主張會通各方面而作爲一種綜合性的研求。在中國學者看來，上述諸經書，常不

認其是應該各自獨立的。

四、中國傳統文化，是注重「教育精神」的。中國古人看重由學來造成人，更看重過由人來造成學。因此，在中國學術傳統下，看重每一個學者，更甚於其看重每一項學問。中國古語有云：「經師易得，人師難求。」若我們僅把經學當做一種學問來看，此一學者易近於一經師，卽爲某一項學問之師。若我們把經學當做一種作育人的學問來看，此一學者易近爲人師，卽是可以爲人人之師了。

因此，中國人研究經學，其最高嚮往，實在周公與孔子其人。周公成爲一大政治家，孔子成爲一大教育家。中國人認爲只有會通綜合以上諸經而加以研究，纔能瞭解周公、孔子之爲人及其在歷史上之貢獻與影響。

中國傳統文化，注重對人文社會與歷史演進之實際貢獻。中國人愛說「通經致用」，或說「明體達用」。中國人看重經學，認爲經學的偉大，其理想卽在此。卽由學問來完成一個人，再由此人來貢獻社會。所貢獻的主要事業對象則爲「政治」與「教育」。此等理想人格之最高境界，便是中國自古相傳所謂的「聖人」。

因此，經學在中國，一向看爲是一種「做人」之學，一種「成聖」之學。

要做一理想人，要做一聖人，便該在實際人生社會中去做，此便是中國學術傳統中之人文精神。要接受此種人文精神，必該通歷史，又該兼有一種近似宗教的精神，即所謂「天人合一」的信仰。必該博聞多識，對一切自然界人生界的知識能貫通合一，而從此尋求出一套當前可以活用的學問來眞實貢獻於社會。此是中國經學所理想追求之大目標。

二

中國經學應自儒家興起後纔開始。直到西漢初年，經學傳統始正式成立。西漢的經學家，最先本多兼通五經。到漢宣帝以後，漸漸走上專治一經之路，當時所謂「今文博士」是如此的。東漢古文經學興起，又再回到兼通諸經的路上去。

兩漢經學，主要在求政治上應用。

一、當時的政治理論，不依託在神權或君權上，而別有一套合於人文社會歷史演進的大理論。此套理論，皆從古代經書中推衍出來，即是從周公、孔子的教訓中推衍出來。

二、政治措施不倚重在當朝之法律，或帝王宰相大臣等之私人意見，而必根據在古經書中推

衍出來的理論上作決奪。

此在漢代歷史中皆有實例可舉，此乃經學在兩漢時代之大貢獻。中國歷史上文治政府的傳統，卽在兩漢時代奠其基。

學經學的當時稱「儒」，史記、兩漢書儒林傳中人物，顯然與貨殖、游俠乃至文苑、獨行等傳中人物不同。儒林人物亦可謂是此下中國學人之標準模範。因此以下中國歷史人物乃及學者，必以儒爲正統，亦以從政爲主要目標。

但兩漢經學主要精神，比較偏重在政治。當時稱孔子爲「素王」，又稱其「爲漢制法」。此因大一統局面初成立，王權驟張，一輩儒生乃高抬孔子與經學把來壓在新王權之上，漸漸形成此下歷史上一個能接受學術指導的政權，這是漢儒的功績。

東漢班固漢書藝文志，根據西漢劉向、劉歆父子的七略分類，以六藝與諸子分列，而儒家則列在諸子之首，但孔子不列爲儒家。孔子的論語，則附在六藝略，小學階段則讀孝經、論語，大學階段則治五經。此乃由政府規定之學制。可見孔子在當時，乃亦有兩重地位，一則下開儒家，又一則上承周公傳統。六藝乃「王官之學」，儒家則只是「百家之言」。漢儒必把孔子與周公並

舉，必把五經尊爲王官學，此是當時人之經學精神。

魏晉南北朝儒學中衰，但此下十三經注疏中之大部分工作，實在此時期完成。當時上層政治規模，大體還承兩漢，下面門第傳統，也由儒家經學中之禮法來維持。但道家與佛教思想盛行，幾與儒家三分鼎立。經學上義疏之學，也與當時佛教中人解釋佛教經典的工作有關係。

唐代統一，把南北朝時代各家義疏集合起來，勒成五經正義，用作政府考試標準。但唐代考試門類中更受重視的卻是詩賦文學，而當時人對於人生哲理及教訓，則更偏向於佛學。因此，唐代經學，依然是在衰微時代，並可說更比不上魏晉南北朝。

但唐代政治光昌，則較之南北朝爲遠勝，並可媲美兩漢。討論政治，則必依經學，因此經學在唐代人心目中，仍不失其重要性。

但此時的政治與人生未免漸分成兩途。從事政治事業，在人生理想中只認爲是次要者，若論人生最高嚮往及其終極理想，則不在孔子與五經，而必從佛教經典中去探求。直待宋代，始有「新儒學」興起。

宋代新儒學之主要目標，在於重新發揚古代儒家之人生理想，俾其再與政治理想通會一貫，

把孔子教理來排斥釋迦教理。

既有新儒學，因亦要求有「新經學」。

宋儒努力作新經學運動者，在北宋主要有王安石，在南宋主要有朱熹。此兩人可爲宋代從事復興新經學運動之代表。

王安石所努力者，先把唐代政府的考試制度側重詩賦文學方面者，重新挽轉，把重心再移到經學方面來。

王安石又想把六朝以下經學義疏簡單化，他只舉詩、書、周官三經，作爲新注，當時稱三經新義，亦稱王氏新學。

但王氏新經學之內容，並不爲當時一輩新儒家所滿意。因其於古代儒家所揭舉之人生最高眞理闡發尚少，如是則仍不能與佛學相爭衡，於是乃有關、洛理學家出現。

但北宋理學家雖能創出一套新的理學來，以與佛學相抗，卻並未能完成一套新的經學來直接先秦與兩漢之舊傳統。直到南宋朱子，纔在中國經學史上掀起了絕大波瀾，上接古代傳統，而完成了一套新經學。朱子爲詩與易兩經作新注，更重要的是另定論語、孟子、大學、中庸四書來代替古代五經的地位。

論語一向為兩漢以下中國社會人人所必讀。但漢代，論語只是一種小學教材，其地位比不上五經。孟子則列在子部儒家，不算是經。唐韓愈始提出孟子，認其直接周公、孔子之傳統，宋人遂把孟子亦列為經。

唐以前，儒家總把「周公、孔子」並稱。宋以後，始改稱「孔、孟」。這裏面有一極大的轉變。周公、孔子並稱，則孔子之重要性，在政治方面者超過了其在教育方面者。今把孔子、孟子並稱，則孔子之重要性，教育方面的始超過了政治方面的。

單就此一轉變言，不能不說宋儒認識孔子，已在漢、唐儒之上。

至於大學、中庸，只是收載在小戴禮記中的兩篇。小戴禮記在漢代不認其是經，其中所收，大抵是戰國後期作品。大學既非曾子所傳，中庸亦非子思所作，此兩篇均應出在荀子之後。現在把此兩篇和論語、孟子合為四書，尊奉之為人人必讀之書，那是朱子所大力提倡的。

朱子化畢生精力，為四書作新注。朱子死後不到百年，南宋也亡了，但朱子學說卻因此流傳到北方去。

元代蒙古政權統治中國八十年，朱子學說在當時社會上已有了廣偏深厚的基礎，政府亦把朱子四書定為國家考試的新標準。明代承襲元制，從此直到清末，沒有改變。

佛學來中國，遠在魏、晉，但直到唐代慧能以下，禪宗大行，佛學纔開始深入了中國社會之各階層。這因禪宗能把佛教教義簡化了，易於傳播。朱子四書，也便是中國經學傳統之簡化。朱子推尊大學，奉爲聖學之入門書，人人最先必讀，因大學把「誠意、正心」和「治國、平天下」連縮在一起。治國平天下是漢、唐以來經學傳統之精神，正心誠意之學，則爲替代佛學之新教義。朱子說，中庸篇中所講，屬於天人性命最高玄理方面，應爲四書中最後始讀之書。如是可見四書內容在探討人生眞理方面者，遠較五經爲更深入又是更突出了。

朱子把自己一套說法，從上推溯到北宋周濂溪、張橫渠、程明道、程伊川四人，此又極像禪宗的歷代祖師傳統，用來增強自己學說的地位。

後代因把周、張、程、朱五人並稱爲宋代理學之正宗，近人又稱之爲「新儒家」。實則理學完成爲一種新經學，則是朱子之功。經學、理學出於同一傳統，經學較偏在大羣的政治方面，理學較偏在私人心性修養方面，只此稍有不同而已。

朱子同時有陸九淵，明代有王守仁，稱爲陸、王，與程、朱相爭。陸、王學則更簡化，更接近佛學中之禪宗氣味。

明亡後，學術重心又變。清儒想把兩宋以下的新經學重新回返到兩漢以下的舊經學。換言

之，是要把宋以下過分注重的，私人心性修養方面的，仍回到兩漢以下更所注重的政治方面去。這一個新運動的最先代表人應推顧炎武。

但清代由於異族政權之高壓，政治理想無可展布，學者們因厭惡此政權，而厭惡到政府的考試制度，於是轉成爲反宋學，反朱子，而清代經學乃逐漸變成爲只重校勘、訓詁、考據。他們雖自稱爲漢學，其實和兩漢經學精神甚不同。兩漢經學注重政治實績，清代經學則專注心力於書本紙片上之整理工夫。

道、咸以下，清政權逐步墮落，學者又注意到政治，遂有龔定庵、魏默深以下之今文經學之崛興。

晚清康有爲，想推本孔子春秋與公羊大義來鼓動變法，即承這一系統來。

清末廢棄科舉制度，經學亦遂中絕，政治理論乃至人生信仰，多轉入到子學方面去了。

三

根據上面敍述，可見中國經學，在中國學術體系和歷史傳統中，有其重大意義和貢獻的。而

且經學，也並非是一成不變的。在目前，經學地位已全不存在，於是政治理論和人生信仰兩方面，失卻了聯繫，失去了重心，而且也沒有了自己文化傳統的歷史基礎。此是現代中國在學術思想上一大難題。有待此下學術界之新努力。

今再綜合一提中國經學之主要精神。

中國文化體系中缺乏宗教，向來中國人則用經學來補償此缺憾。一，是天人合一的觀念，對於宇宙眞理與人生眞理兩方面一種最高合一的崇高信仰，在五經中最顯著，最重視，而經學成爲此一信仰之主要淵源。二，是以歷史爲基礎的人文精神，使學者深切認識人類歷史演進，有其內在一貫的眞理，就於歷史過程之繁變中，舉出可資代表此項眞理之人物與事業及其教訓，使人有一種尊信與嚮往之心情，此亦在經學中得其淵源。三，是一切學術宗旨，應能創造出人物與時代來爲此眞理作實證。四，是一切學術應在此最高眞理下會通合一，不應有過分的門戶壁壘。此兩項亦在中國經學中演出。

上述四項，可說卽是中國儒家的精神與理想所在。此下的問題，是在如何能把此四項精神與理想具體攞出，列舉幾部重要的書，開示學者以研究的門徑和方法，教人從此尋問上去，而各自接觸到此四項精神與理想，這便是中國經學之成立及其不斷變動革新之所在了。

因此，在中國學術史上，是有了儒家而纔有經學的。是有了新儒家而纔有所謂新經學的。若儒家精神漫失了，專來講經學，那是一種無靈魂的經學，不是眞經學。清代經學便有此趨勢。但若我們忽略了一向的經學傳統來講儒家思想，那也是一種無骨骼的儒家，也非眞儒家。民國以來講儒家的，便有此傾向。

此下的中國，是否要復興新儒家與新經學，又如何來復興新儒家與新經學？我將暫不在此深入討論。但至少要能瞭解中國已往經學的大傳統，纔能瞭解中國文化與中國學術。本篇的主旨卽在此。

貳　史學

一

史學在中國，一向成爲一支盛大光昌的學問，中國人一向看重史學，可謂僅次於經學。在周公時代，已有詩、書之編集。書推爲後代史書之祖。其實詩亦爲史，而且其史的價値，尤應在書

之上。

很古時代，中國已有史官之設置。

西周時，有左史「記言」、右史「記事」的分別。

周制天子死後有謚，其治下羣臣得根據其生前言行與政治實績，來加他一個最後的評語，如「成」「康」「幽」「厲」皆是。

因此，中國歷史記載，自始卽涵有一種褒貶意義。卽價値批判與人格評論之存在。

春秋時代，列國皆有史官。本由周天子中央政府派出，分處列國，職位世襲，其名義不屬於封建諸侯之下。

齊國有權臣崔杼弑君，齊太史卽據實記「崔杼弑其君」，崔杼把他殺了。其弟襲職，仍書崔杼弑君，又殺了。又一弟襲職，仍然直書此五字。崔杼無奈何，只得由他。當時有另一史官由齊國南部邊疆聽聞此事，趕來齊都，預備那新史官又被殺，他便據實繼續刊載此事。

晉國有權臣趙盾，和晉君衝突，自己逃了，他手下親信殺了晉君。趙盾再重回來，晉史官董狐便書「趙盾弑其君」。趙盾自辯說：「我身在外，沒有預聞弑君之事。」董狐說：「你是晉國最高位的上卿，你沒有跑出境，便出了此事，你回來了，又不把弑君的人正法，試問弑君之罪，

該不該由你負擔？」趙盾沒奈何，只有歎息，讓他如此記下了。

這兩件事都出在孔子之前，這是中國歷史上遠有端緒的一種史官精神。亦可謂是中國文化傳統下一種重視歷史的精神。

那時周王室雖失政，但這一種史官制度與精神，卻無形中仍把自周公以來，西周政府的一種統一精神勉強維持了。

孔子在魯國，曾詳細看到那些記載，他分別那些記載中的曲直虛實，親手整理一遍，寫下一部包括兩百四十二年的歷史，書名春秋，這是中國第一部有系統的歷史書。

孟子曾說：「詩亡而後春秋作。」因詩有「頌刺」，春秋有「褒貶」，其義相同。只是在詩中所表現的史事，不如春秋更具體更明白而更有系統。孟子又說：「孔子作春秋而亂臣賊子懼」，便是這道理。

孔子自己說過：「春秋，天子之事也。知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！」因各國國史，本由史官記載，而孔子開始根據魯國國史，來寫一部由私人著作的歷史，在當時是一件自古未有的創舉。

孔子又說：「其文則史，其事則齊桓、晉文，其義則丘竊取之矣。」這是說，他所著春秋的

史文，是根據魯史官舊文所寫。但其中史實，則齊桓、晉文之事，其分量遠超過了魯國史。因此春秋雖在文字上依然是一部魯國史，但在內容上，則實是一部當時的國際通史。而所涵的褒貶，則是孔子自己意見了。

但孔子在後世，並不認爲是一個史學家。春秋列爲五經之一，亦並不專當一部歷史書看。可見當時中國還沒有一種獨立的史學觀念，而且後代人說法，認爲「六經皆史」，這是說六經在古代，本都由王官執掌。史官記載，與其他諸經在性質上也並無甚大之區別。

孔子以後，歷史記載益見盛行。墨子曾見過「百國寶書」，便都是當時各國的歷史記載。後來儒家把此許多記載彙合成編，加以整理，便成爲春秋左氏傳，這是把這些歷史文件來證明發揮孔子春秋的。但就歷史價值論，左傳詳密應又高出春秋之上了。

在中國歷史上正式成爲第一個史學家的，應推西漢的司馬遷。他寫下一部太史公書，後人稱之爲史記，他自承爲師法孔子春秋。漢書藝文志把司馬遷史記歸入六藝略春秋類，可見直到東漢初年，史學還是附在經學之中，獨立的史學觀念，還未確立。

司馬遷自稱他寫史記，將以「明天人之際，通古今之變，成一家之言」。這三句話，成爲此後中國史學家著史一種崇高的目標。

要把人文歷史會通到宇宙自然衍變，而明瞭其間之分界所在，此即是「明天人之際」。要把人文歷史來貫通古今，認識人類歷史趨勢與衍變大例，此即是「通古今之變」。要勝任完成此兩大目標，必具備史學家所特有的一種深識獨見。歷史記載雖是根據客觀事實，但亦寓有史家自己主觀的見解，此卽所謂「成一家之言」了。

亦可以說，史家任務在會通人事上的古今之變，來瞭解到「天心」和「人事」的分際。如此綜合（通古今之變）與分析（明天人之際），纔能從歷史來推測出天心與人事中所涵蘊的一種最高眞理。我們亦可說，從周公、孔子所衍出的經學精神，其大體用意亦如此。

司馬遷在西漢政府中，是一史官，但他的史記並不依照當時政府史官的記載成法。他的書只是一部私家著作，所以說是「一家之言」。這不僅見其有史家之獨特見解，而且又是一種私人的自由創作。這正是承襲了孔子作春秋的精神。

若把司馬遷史記和孔子春秋相比，孔子春秋還是依照當時史官成法而寫的，司馬遷史記完全是一種新創的歷史體裁，可謂較春秋更進步。

說到史記的內容，直從黃帝、堯、舜寫起，下及他當身的漢武帝時代，那是一部直貫古今的通史。而且對當代漢政府，卽是依然生存的漢武帝和其當朝大臣，也有許多褒貶。

後來西漢亡了，班固截取西漢一代兩百幾十年的經過事實，寫成一部漢書，於是中國始有斷代史。此下，每一朝代亡了，必由下一朝代的人，搜羅上一朝代治亂興亡種種史迹，來寫一部斷代史，如此直沿襲到清代，先後共有了二十五史。

而且每一朝代的政府均特設史官，隨時記載皇帝言行及朝廷大事，並搜集保藏國內各方面種種史料與檔案，好讓下一代人得以憑此來寫史。唐太宗曾想向他的史官討他們的紀錄來一看，但被拒絕了，說史官所記，應留給後代人看，不該讓當事人看。唐太宗也就不再強索。這也可證明中國傳統的所謂史官精神，總還是保藏著。

二

上面說的是中國的史學精神，下面再說中國的史學方法。我所說的史學方法，主要從史書的體裁說起。

中國史書，大別可分爲三體。一、編年體。二、列傳體。三、紀事本末體。

「編年體」起始最早，孔子春秋以下如左傳，至宋代司馬光資治通鑑皆是。編年體之長處，在其逐年逐月隨時把事件記下，較之事後追述，可以更客觀，更易把捉到歷史事件演進之眞相。

中國歷史直從西周中葉，共和行政下及宣王中興，那時已開始有史官逐年逐月逐日的記載。此一制度，直到清末，將近三千年。此項記載，大體說來，從無中斷過。

其次是「列傳體」，此體由司馬遷史記創始，經後人沿用，並目爲「正史」，二十五史全屬此體。

歷史本是由人創造，列傳體特別以人物爲主，正合中國傳統人文主義的文化精神。中國史書中的列傳體，重在「分人立傳」，此方法亦極易得客觀的眞實。某事件裏有某些人物參加，或某些人物在當時表現了某些事件，史家便替他們各人分別立傳。如漢高祖、唐太宗得天下，並不是漢祖、唐宗一人之事，此乃當時一羣人之事。有相隨漢祖、唐宗得天下之人物，有與漢祖、唐宗爭天下之人物，還有不包括在此兩集團以內之人物，只要在當時有表現有影響，不問其人賢奸智愚，成敗得失，全把他們各各分別立傳。此項史書，驟看來，好像頭緒紛繁，一人一人地零碎記著，急切摸不到要領。但仔細看，便可對當時史迹，瞭如指掌，而且比較更客觀更

近眞。

中國史書列傳人物，也不專限在政治一方面。其他如文學、藝術、宗教、天文、算學、醫藥、工技，乃及其他種種方面，只要其人在當時有成就，知名於時，都獲立傳。甚至隱逸世外，不爲人知的，史官也爲之搜羅表彰。因此中國歷史記載能徧及於社會之各方面，易使人獲得當時整個社會之眞面目及其眞動力所在。

而且列傳體也極富一種啟示性的教育意義。任何一人物，不問其事業大小，乃及其在歷史影響上是正面或反面的，只要他對歷史有影響，中國史書中關於此種人物，往往爲之分類立傳。在某一時期某一類人物特別活躍，便可爲之立一新類。如史記有游俠傳、貨殖傳，東漢書有文苑傳、獨行傳等。任何一人物，不問其或幸或不幸，或成或敗，此人一生之意義與價值，都和他本人的天賦才智與其德性修養及教育過程有關係。此項眞理，在中國歷史記載中充分地透露。

正因中國史家看重人物，使人容易瞭解每一人可能在歷史上發生之意義與影響，每一人能在此下歷史上發生某一種價值。此一眞理之顯示，乃中國史學一種最大的教育功能。

歷史中有些是不能分年分人記述的，如有關天文、地理、物產、經濟、社會、禮俗、制度、法律、文藝、美術、學派思想、宗教信仰等，在中國史書中，又別創爲「書」與「志」之一體，

好把此等各別事項窮源竟委地分項記載。此一體亦由司馬遷史記創始，後代史家不斷加以變通改進。

不僅在二十五史中多半有志與書，亦有專就此體來各寫專書的，這就成爲各項分類的專史。在中國史書中，此項專史轉被稱爲「通史」，著名的如唐杜佑之通典，宋鄭樵之通志，元馬端臨之文獻通考，後代稱之爲三通。所以此等史體獨稱通史者，因此等史事都貫通各時代而存在，自有其一線相承之條貫與衍變。這因中國文化一體綿延，所以特別有此一項史裁之需要。

中國史中之編年與列傳，可說是記錄了歷史之動態，書和志則比較是記錄了歷史之靜態。所謂靜態者，指其能綿歷較長時期而言。以其所記貫通各代，故對斷代史言，此等體裁乃稱爲「通史」。

司馬遷史記，在人物列傳與各項分類敍述即八書之外，別有「本紀」一體，這是承襲編年體變通而來。

此後正史都沿此體，每一朝代之每一帝王，必爲作一本紀，把此一帝王在位時種種重大事變，扼要先後記載。讀者先看本紀，便知此一朝代種種事變之綱領，然後再在列傳與書與志中去詳細尋求。因此，司馬遷史記一書，實已包括了記年、記人、記典章文物之三要項。所以永爲後

人沿用，而成爲中國此下的正史體裁了。

至於分事件來寫歷史的，則稱爲「紀事本末體」。尚書是最早的這一類的史書，但此下卽爲春秋編年與史記列傳兩體所替代，直要到南宋，此體始再有出現。

此體何以發展最晚，而且亦較不受重視，這亦有其理由。據一般言，歷史本該是記載事件的，但歷史事件如水長流，難可割截。究竟某一事件從何處起，到何處止，並不能明確劃分。而且此一事與彼一事，相互間各有關聯，亦很難嚴格分開。一件事儘可分作兩件，兩件事也儘可併作一件。

而且史家既然記載某一事，必爲此事安上一題目，此項題目則多出寫史者之主觀，很難恰當。

如秦始皇焚書，本屬一大事件，但此事件應隸屬在秦朝廷議廢封建與復封建之一大爭論之下，又當隸屬於秦廷博士官制度一項事實之下。今若單標一題目爲「秦始皇焚書」，則讀者對此事眞相易滋誤會，反易把與此事有重大相關之其他事項忽略而隱滅了。

又如袁樞的通鑑紀事本末，對秦代史實只標兩題，先爲「秦滅六國」，次爲「豪傑亡秦」。

秦代之一興一亡，雖已列出，但秦朝一代措施，其有大影響於此下歷史的，反而不易受人注目了。

因此，把歷史過程分爲若干事件來看，有時反易無當於歷史全體之眞過程。

又在寫史者之心中，先已認定了這一事，那一事，把來分別突出，則易把另外許多事忽略遺漏。

又在寫史者之心中，因先已認定了某一事之起訖，及其前因後果，心中先存下了此一事之一圖案，於是在敍述時，一切取捨詳略，也易於遵照此圖案來定標準。此等歷史敍述，驟看像既扼要，又明晰，其實是寫史者之主觀成分反掩蓋了當時歷史的眞過程。

用此等方法寫歷史，往往僅供一時之需要。時代變了，關於歷史知識之需求亦變了，於是又該另寫新史。但先時史料，因未能仔細保存錄下，遂苦追蹤無從。這一個大損失，終於無可補償。

中國歷史，比較少此病。正因中國歷史，不先憑主觀分立事題，只重分年、分人、分類，把歷史過程中在當時所共認爲重要的事項，客觀地一一記載下來，驟看像僅是一堆材料，但其重要價值亦在此。

這因中國文化傳統，注重人文實用，注重歷史經驗，注重會通綜合。中國人的心智，用在此等人事觀察上，極謹嚴，極完密，極明通，極廣泛。其所記錄，更易接近全部歷史眞實的過程。正因爲分年、分人、分類，客觀而細密地記錄下此種種材料，保留著已往歷史之比較眞實性，便易使此後各時代人，繼續對此等材料，不斷作自由的探討。使此後人，對已往歷史不斷有新鮮活潑之啟悟與發現，易於使人永遠對以往歷史有新體驗。

我們可以說，中國史學之所表現，是頗富於一種淸明理智的。主要在其多方面保存史料，及其歷史記錄方法之得體。遂使後代人，更易對已往人事有一種確切的考察，而更易增長其認識的人文社會種種事變所需的淸明的理智。如此說來，中國文化之悠久傳統，由於中國史學所貢獻的成分，實是很大。

我們也可以說，分事寫史比較是一種「敍述」，敍述則多寓有敍述者之主觀。而分年分人寫史，則比較是一種「記錄」。記錄與敍述之相異處，則因記錄更近於客觀。中國史學方法之長處，正在其重記錄勝過了重敍述。

正因中國史書注重記錄，故使後代史家可以根據前代史書因時所需，不斷來創寫新史，或不斷來發揚新的史論。新的歷史知識可以層出不窮，而舊的那些歷史記錄，則同時可以永存不廢。

此亦中國史學一種特殊的長處。

三

現再繼此作深一層的推論。

寫史若以事件為主，則無意中便把人物附屬於事件。寫史者易於就其個人所認為對此事件之前因後果，刻意搜羅，使成條貫，渲染寫出。使讀者易明瞭，易生興趣，但亦易使讀者另生一觀念，好像歷史事件的本身，自具一種發展的內在規律，而忽略了人物在歷史進程中之主動力量。這就易近於一種「歷史的命定觀」。

又若寫史以事件為主，此一事與彼一事之間，未必緊相連接，此因使歷史過程像有時會脫節，而且又像歷史上每一事都可以驟然突起，這是另一種的歷史命定觀。前一種命定觀，決定在事件之本身。後一種命定觀，決定在事件之外面。前一種像可預知，後一種像不可預知。要之歷史進程成為命定，則人物便退處無力。歷史知識在人文社會裏面便成為無意義、無貢獻。

又若寫史以事件為主，易使人有意去挑選那些聳動耳目的特出事件，像大戰爭、大革命等。

易使人引起兩種不正確的歷史觀。一是「英雄的」，認為歷史進程常為幾個傑出人物所激起，所操縱。一是「羣眾的」，認為歷史進程常為一羣人一時盲目衝擊所引起，所造成。

又若寫史以事件為主，易使人發生一種影像，認若事件可以外於人而獨立存在。則歷史如等於自然界，人只生活在歷史中，而歷史失卻了人文精神，好像與人不親切。如近代西方，想把歷史歸入於科學研究，即是此種趨勢所引生之流弊。

中國史中的編年體，易使人瞭解歷史進程乃屬一整體，常此綿延，無間歇，無中斷。中國史中的列傳體，易使人瞭解歷史動力主要在人不在外，整個歷史進程乃由人類共業所造成。其間有少數傑出人才，有多數無名羣眾，但在此兩端之中間，尚有不少人物，雖非傑出人才，但亦不能歸入於一大堆無名的羣眾之內。此等人物在歷史上各有其作用與影響，或大或小，或正或負，相乘相除，纔獲得此總結數。此乃更近於歷史進程之眞實性，亦更富於對人之教育性與啟發性。

中國史中的人物列傳，對每一人之生平一線記載下，其文體顯然是人為主而附見以事，因此易使讀者瞭解歷史上各人物的個性與人格，才智與德行。又易想見由於各色各樣的人來共同參預一事件，乃是人決定了事，而非事決定了人。雖此等人物亦受有當時歷史的影響，但當時的歷史究由此等人物所創出。

歷史上，有時走上了一段黑暗或衰微的時期。在那時，像是無事可述，社會一切像都停滯了，或毀滅了。但每一時代中，必有幾個人物，有人物便有事業。羣體歷史可以無光輝，但各別個人的歷史，其中卻仍然有光輝。分年分人來寫歷史，便使歷史進程成爲一貫的，人永遠有事可做。在整個時代之失敗中，依然可以完成不少的人物。此不少的人物，依然可以完成不少事業。讀中國史，常見在衰微黑暗時期，依然有許多人物之存在。而且正因其時代之黑暗，更易見出此等人物之突出。正因時代之衰微，更易見出此等人物之偉大。所以讀中國史，易使人見到人類歷史永遠有其光明面。又易使人瞭解如何由人力來潛移默運，把歷史頹勢重新挽回。

若以事件爲中心，則許多人物將會被擯於歷史記載之外，而有許多事件，亦將不得被認爲是歷史事件。因歷史進程本屬一整體，今由人的主觀意見在此整體中選擇抽出了一條條直線似的事件來，那就失卻歷史眞相。我們只可說，歷史整體只是一大事，每一人，每一活動，都與此一大事有關。亦可說，每一人盡是歷史中的主人，每一活動都是歷史中的成分。今由人挑選出整體歷史中某一部分某一段落的某些活動來，認爲是歷史事件而寫下，歷史遂由一大整體變成爲幾條線，而歷史眞相便被遮掩了。中國人的寫史方法，比較能避免此病，比較能接近歷史眞相。中國史學上此一特點，應在中國文化傳統之全體系中去認識和瞭解。

四

中國史籍，除上述諸體外，尚有其他諸體，一看清代四庫提要的史書分類，便可略知其梗概。凡此皆是就於各項歷史材料，而斟酌體裁來加以記錄的。茲再摘要略述：一爲「地方志書」，那是分著地域來記載的。此體起源甚古，而發展則遲。自宋以後，此體始發達，直到清代，省有「省志」，府有「府志」，縣有「縣志」，每一行政地域之劃分，則莫不有志。甚至如高山大川，名勝古蹟，城市、寺廟、學校、園林，只要在當時被人重視，都有專書記載。此項記載，都用歷史體裁，從頭到尾敍述。自有此體，中國歷史平鋪在各個地面上，到處皆是。正和把歷史分繫在每年每月每日及每個人身上一般，人類歷史的大整體，從此更易顯現。

除方志外，又有「家譜」，專載各一家族的歷史，在歷史學中稱爲氏族譜諜之學。其起源亦甚古，亦成爲後代中國歷史一大支。直到現代，中國每一家庭，只要在社會上稍有地位的，幾乎都有家譜，可從上追溯其遠古由來，及其往後之遷徙流動，分支蔓延，至乎其目前情況爲止。

家譜中最富代表性的便是孔子一家。直從兩千五百年前孔子當身起，到現代，已歷七十七

代。每一代父子祖孫都有名字可稽，有事業的則兼載其事業。因此孔子一人之家史，直緜延了兩千五百餘年。

不僅如此，孔子的祖先，還可向上追溯。孔子生在魯國，其遠祖本在宋國，本是宋國國君一分支，由此可追溯到宋國始封。循此再由宋溯殷，直可到商湯開國。再由近代出土的甲骨文材料可以追溯商湯以前，幾乎與夏禹同時。如是則孔子的家族來源，還可向上推溯一千幾百年。因此，孔子一家，直上直下，可稽考的將近四千年。全世界再沒有一部同樣久遠的家史。

至於其他家庭，子孫旺盛，枝葉繁茂，超過孔家的尚多。大概在中國現代，保留有千年以上家譜的，可說遍地皆有。

再由家譜轉說到個人。中國又有「年譜」一體，此乃個人之編年史。在中國，也曾有過長篇大部的個人傳記，但因年譜盛行而長篇傳記絕響了。一則中國史家不喜把個人渲染得太過分。二則分年排列的記載，樸實近眞，更客觀，更易得見其人生平經歷之眞體相。故此體創始，即爲後人樂用。到現在，凡屬中國史上有名人物，幾乎都有人來替他作年譜。

五

上面經學篇裏曾說過，中國文化傳統特別注重人文精神與歷史經驗。這是史學在中國極為發達之主要原因。

中國人又認為人心即是天心，天心即表現在人事上，認識人心與人事，即可認識天心。直要到人的心力使用到達一極度，到達了更無可為力的邊際，纔是天心不可知處之所在。歷史上種種盛衰治亂興亡，固是人的心力共業所遭致，但其背後亦有不可知的天心在作主宰。司馬遷所謂「明天人之際，通古今之變」，歷史是由認識人事來認識天心之主要途徑，因此中國人的人生哲學，總說「盡其在我」，而歷史知識乃更為中國傳統文化所重視。

就人事來說，個人乃是一切人事之樞紐。每一人心力所注，都可在人事上發生作用與影響。世亂，個人內心可不亂。世事失敗，個人內心仍可存在。天心若不在大羣中表現，仍可在個人身上表現。每一個人，在人羣中，在天地間，實各自成為一中心。中國文化傳統重視個人地位，此一信仰亦很明顯地在中國史學上表現了。

至於上述各種體裁，雖若一一有成法可循，但在史學中眞負盛名的，像司馬遷、班固、歐陽修、司馬光、杜佑、鄭樵那些人，莫非通才博學，不像以專在歷史一項學問上見長。這一層，尤可爲上面經學篇中所提中國學術傳統一向重視學問之整全體之一例。故中國史學家創寫一部新史書，其內容所包，實決不止於史學之一面，此一層尤當深知。

下篇 子學與文學

叁 子學

一

中國經、史、子、集四部之學，又可分作兩部分。經、史先有，在古代屬於「王官學」。子、集後起，在古代屬於「百家言」。

王官學是一種政府貴族學，百家言是一種社會平民學。周公在中國古代首先創製了一套王官學。孔子則是中國史上第一個根據古代政府王官職掌的一套學問來在平民社會中自由流播，自由講習，而成爲此下百家言之創興者。故自周公到孔子，這一段學術轉變，即班固漢書藝文志所謂自「王官學流而爲百家言」的最好明證。

「家」字與「官」字對立。官指王官，即政府中各衙門。家指社會中之私人家庭。因其成爲一學派，門徒傳習，歷久弗替，猶如貴族家庭之爵位世襲般，故家字亦兼有家世之義。「子」字則是古代貴族五等爵位之一。此等學者，開創或承襲一學派，受人尊視，故亦以貴族爵位稱之。王官統一於政府，家學分散在社會，故又稱「百家」，而百家亦稱「諸子」。

正因諸子學承王官學而起，他們都帶有看重政治問題的舊傳統。百家中儒家最先，由孔子創始。墨家繼起，由墨子倡導。儒、墨講學，都喜引據詩、書古經籍，稱道上古，根據歷史經驗，來討論當前種種政治、社會、人生實際問題。

他們都認社會是一個整全體，一切學問則都爲此一整全體發生，亦都歸宿到此一整全體。換言之，學術應依隨人生需要，並非可以脫離實際人生，而自有其各項學術之獨立與分進。

道家承儒、墨而起，應是創始於莊子。其時儒、墨之爭正烈，莊子開始注意到人文歷史範圍

以外，從觀察大自然入手，他想把人的知識範圍擴大，來平息儒、墨之爭。

此後墨學衰微，全部中國思想史，成爲儒、道兩家平分江、漢更迭盛衰之局面。

若說儒家是「歷史學派」，道家可說是「自然學派」。但人文歷史銜接自然而起，亦仍是自然現象中之一現象。於是有會通此兩派學說，創出「天人合一」之新理論的，尤著者爲易傳與中庸，是爲戰國晚期之新儒家。

儒、道兩家有同一長處，他們都能以極高的智慧深入透視人類心性之精微。儒家本此建立了中國此下的道德理論，道家本此引發了中國此下的藝術精神。

關於人類心性之觀察與修養，此乃中國傳統學術中一特長。墨家於此比較最短缺。早期墨家，跡近一種嚴肅的宗教信仰，一切歸本於「天志」。結果由提倡「兼愛」反而流於刻薄，不近人情。後期墨家，想從邏輯辯論方面來維護己說，逐漸變爲名家之學。但名家短處，在其立論偏重在文字言說，而不知直探人之內心，其流弊仍是不近人情，足以服人之口，而不足以服人之心。墨、名兩家終於不受歡迎而衰歇了。

儒家又可分兩支，孟子比較重古代，跡近「理想主義」。荀子比較重現代，跡近「經驗主義」。但講現代，仍須探本於古代。講現實，仍須歸宿到理想。此乃荀子之不如孟子處。故後代

儒家亦多偏向於孟子。

道家亦可分兩支。莊子注意自然現象之變化，其流弊可變爲「放任主義」者。老子注意從自然變化中尋求其常然必然之軌迹，其流弊則變爲「權術主義」。莊子與孟子略同時，老子書晚出，應與荀子略同時。

由老子、荀子演變出韓非，成爲偏激的法家，把捉住人類心性弱點而專爲統治階層謀利益。

另一派有鄒衍，兼採儒、道兩家而自創新說，後世稱之爲陰陽家。此派流弊易入於迷信，但普遍流行於一般社會直到最近。此派於此下學術發展，可說是害多利少，因其是附會與演繹多過了觀察與歸納。

以上所述，是春秋末期到戰國先秦時期中國諸子學分派之大概。

二

下到漢代，中國古代社會上貴族、平民之階級已消除，大一統的文治政府即士人政府逐漸成立，智識分子都有機會預聞政事，在戰國先秦時期百家爭鳴和著書立說的風氣亦逐漸不見了。在

當時，漢朝廷把古代經學與孔子儒家言作爲標準，想重新建立起一套新的王官學。儒家思想在當時最佔優勢，但在政府方面亦時時雜用道、法兩家。士人心力，都注重在人生實際事務之應用方面去，也很難有嚴格學術家派之分。

東漢末期，大一統政府中衰，其時則道家思想又起與儒家相抗衡。不久佛教流入，中國思想界乃激起了一番絕大的新波瀾。

佛教來中國，當時中國文化學術積累，至少已達一千年以上，乃能對於外來一套新思想新信仰，全心接受。遇中國社會舊傳統與佛教新義衝突處，當時多能兼容並包，折衷並存。如中國社會一向重視天，祭天爲中國政府一大典禮，佛教教義佛法在諸天之上，但佛教盛行後，中國祭天大禮仍然保存。又如中國人重家庭，重孝道，尤其在東晉、南北朝時，門第大家庭制度確立，此與佛教獎勵出家之教義，絕相反對，但在當時亦能並立不悖。又如佛教講輪迴，傳入中國後，乃轉成爲對父母死後作超渡之佛事。中國儒家所提倡之孝道，在信仰佛教後仍然保留。中國社會一向注重人生實務，佛教教義偏向出世，但佛教來中國，卻在中國社會中轉而增添了許多新的人生實務。主要言之，中國傳統文化，本重人文精神，佛教來中國以後，也就逐漸人文主義化了。此可說爲佛教之中國化。

佛教中國化中之更重要的，乃爲中國僧人在佛教教義中自創新義，成立新宗派。其事開始在隋，極盛在唐。有天台、華嚴、禪三宗。

當時中國人以極虔誠的心情，求法翻經，把佛教所有經典，在三四百年的時間裏，幾乎全部翻譯過來。當時中國僧人在其心底，本只知追求眞理，並不想自創新教。但佛教經典中，異說紛紜，宗派各別，究竟誰是佛說眞義，逐漸成了一問題。在中國傳統學術中所表現的中國人的智慧，有兩項極可注意的事。一，是中國人的心智常傾向於一種「歷史知識之要求」，總好把一切事象都安排在歷史秩序的演進中，而來察看其前後變化的眞實過程。二，是中國人的心智，常傾向於一種「綜合而簡化的要求」，好把一切思想理論異中求同，期能有一更高眞理來綜合會通此種種異說而簡化了，終至於只賸下一條最高、最簡單、最易使人人都能瞭解接受的共同大眞理。在此兩項心智要求之後面，可以看出中國人對此宇宙有一崇高信仰，即信仰此宇宙乃是一有綿延的整全體。就空間平面來講，種種異相，可以綜合會成一體。就先後時間來講，此一整體，因於演化而成種種之異相。中國僧人把中國傳統中此項心智與信仰運用到佛教教義方面去，乃有「判教」工作之興起。佛教之中國化，中國佛教中新宗派之創建，乃胥由此一判教工作而完成。

所謂判教工作，乃是把佛教經典中種種異說，都用歷史方式來排列先後。就其中，選擇一個

在判教者認爲是最能綜合一切的最高眞理，作爲佛說之最後一階段。然後就此標準，把判教者認爲接近於此最高眞理之分數多寡來排列，來判定釋迦說教之幾個時期與層次。一切佛教經典中種種異說，他們認爲都由釋迦一人所宣說。只是由淺而深，由偏到全，如此般逐步宣揚出釋迦心中所要宣揚的最高眞理來。

於是所謂中國化佛學之新宗派遂由此成立。在當時中國僧人心裏，他們創立新宗派，並未違背佛說，甚至也並未創造新宗派，只是把他們所信仰的佛說認識得更清楚，闡述得更圓滿而已。

中國人的傳統心智，在此應該更重提兩要點。一，是中國人的心智特長，在能透視人類心性之內裏深處，而發掘出有關人類文化演進之基本源泉所在。二，是中國人的心智運用與眞理追求，總喜歡在人類社會及自己生活實務中有一個當前可見之顯證以及當前可有之享受。把此兩點和上述兩點配合起，乃是當時佛學中國化，即中國僧人在佛學中自創新宗派之主要契機。

天台、華嚴與禪之三宗派，他們之間，亦各有不同。天台、華嚴兩宗，都是綜合著一切佛教經典來做判教工作的，所重在思想之組織上。禪宗則擺脫一切經典，只求自己內心對此最高眞理之一種契悟與融化，所重則不在組織。所謂組織，是把一切佛教經典來組織一新系統。所謂融化，則在把一切佛教經典相歧相異處都融化成不存在，而逕自標示出一番新眞理。若說禪宗所標

示的並非新眞理，而依然是佛教中的舊眞理，則至少佛教所用以宣揚此眞理之一切外在憑藉，即種種言說理論，在禪宗全可不用，而逕憑自己一心之契悟。他們所貴的，是「以心傳心，心心相印」之一法。因此，禪宗在佛教裏面，直可說是一種革命，他們亦自稱爲「教外別傳」。他們把祖師來代替佛菩薩。佛菩薩是佛教原來的舊傳統，祖師則完全是中國禪宗的新傳統。

在偌大一個激烈的宗教革命過程中，未流一滴血，未見有一番眞實嚴重的衝突，只是當時那些祖師們，在他們的山門裏嬉笑怒罵，掀拳擎棒，橫說竪說，如演戲般，而把這一番宗教革命的大業輕鬆和平地完成了。

而且他們不但呵佛，抑且進而罵祖（祖師），可見禪宗是當時佛門中徹頭徹尾的一個革命傳統。只是此一革命卻在輕鬆和平中進行，故使人不覺其爲革命。這也是中國人心智一種淸明而圓通的實際運用，一件具體可資作證的好例。

三

戰國先秦時代，曾有人做過融會儒、道兩家思想的工作，其主要表現便在中庸和易傳兩書。

隋、唐時代的中國僧人，又來融會中國思想和佛教教義，他們的工作成績便是天台、華嚴、禪三宗新佛學之創建。大體說，天台近似中庸，華嚴近似易傳，禪宗則近似佛門中之孟子。

但中國佛學三宗派，只是想把中國思想傳統融會進佛學裏面去，此下宋、明儒興起，又進一步想把佛學融化在中國思想傳統裏面來。

在宋、明儒心裏，也並不在想如此做，他們只想重興儒家傳統來排斥佛教，但實際上，他們卻仍是做了一番融化工作。

宋、明儒的優越成績，表現在他們的「心性之學」上。他們關於此一方面之成績，除從上闡述孔、孟、易、庸外，亦多得之於上述佛學新興之三宗派。

儒、道兩家思想之會通，主要在把人文歷史和自然現象會通合一，思想的對象會通了，思想的內容亦自然得會通。

現在要把佛教教義和中國傳統思想作會通，主要在把佛家要求出世的心情和中國傳統思想注重入世淑世的心情相會通。作爲思想主要起因的一番心情態度會通了，思想態度自亦容易得會通。我們今天要瞭解當時宋、明儒所講義理之學之精微處，首先得瞭解他們所講「心性之學」之內容。

要求瞭解宋、明儒的心性之學，更該注意他們所用的「心性工夫」，其重要遠過於他們所講關於心性的理論方面。

宋、明儒關於心性方面之主要工夫，重在求日常此心永遠在「自明」與「自主」的境界中。若援用近代西方心理學家佛洛伊德一派之所講，人類心理有許多在不自知的狀態中。又如巴夫洛夫一派之所講，人類心理又有許多在不自主的狀態中。宋、明儒正要運用一套特有的工夫，來克服此種日常心理之不自知與不自主的成分，而走上「吾心竟體通明」又能「時時自主」的境界。禪宗正亦同樣在這方面用工夫，所不同者，在他們到達了此種心理境界之後，如何再來應用於社會人生實際事務方面。

禪宗只要吾心到達此種境界了即是「佛」。所謂「立地成佛」，「即心即佛」，皆是此義。在宋、明儒，亦說只要吾心到達此種境界了即是「聖人」，但中間有一大不同處。因佛不求染著人間事，而聖人則要運用此心來齊家、治國、平天下，那是宋、明儒與禪宗理想追求不同之所在。

人類日常心理夾雜許多不自知不自主的成分，宋、明儒稱之爲「氣質之性」，又稱之爲「人欲」或「人心」。那種竟體通明，時時能自由自主，再不夾雜絲毫不自知不自主的成分的心，宋、明儒稱之爲「天地之性」，又稱之爲「天理」或「道心」。

宋、明儒認爲齊家、治國、平天下種種人生實務，應從人類自明、自主的心坎深處自然流出。若失了此心，卽在此心中夾雜了許多不自明、不自主的成分，則人的一切思慮作爲，全將流爲權謀、功利與霸道。換言之，乃是人欲、人心在作主，不是天理、道心在作主。

如何使我此心全是天理，不雜人欲，宋、明儒中有兩派意見不同。一派是程頤與朱熹，另一派是陸九淵與王守仁。

程、朱似乎偏重在「求知」方面，要人在事事物物上隨時隨地明辨此心之是非，孰爲天理，孰爲人欲，著力用「存天理」而「去人欲」的自主工夫。積久後，自然天理流行，人欲消融，漸達此心自知的境界。此派恰如禪宗之有北派，比較主張「漸修」。陸、王偏重在「立行」方面，要人當下時時保住此心，凡遇吾心能自知的，便徑直前行，能自知便能自主。當下這一刹那的心理境界，便是所要到達的終極境界。這一派，恰如禪宗之有南派，比較主張「頓悟」。

宋、明儒的主要理想，是要回復到先秦儒家，來爲人生社會實際事務、政治教育作根本。但他們並不能一步跨越幾百年來，在中國社會普遍盛行的佛學，尤其是禪宗的理論，置之不問不聞，而徑自適向儒家孔子的路上去。所以在他們的思想系統裏面，實已染上了許多佛家禪宗的色彩，但其終極目標則顯然與佛家禪宗不同。又且禪宗祖師們，只指點人在山寺中成佛。宋、明理

學則要人在此世做治平事業。在此不同上，故程、朱較之陸、王，更應得人重視與信從。

四

現在再把先秦諸子，隋、唐新佛學，和宋、明儒的理學，用一種綜合會通的方法，來看他們之間的思想方法和求知態度之相通合一處。這可以看出中國人心智之特點，和中國文化傳統之內在血脈，及其統一精神之所在。

一、孔子曾說：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」這一態度，可說是此後中國知識分子共同抱有的態度。他們都求能安於所可知，不向不可知處去勉強求知。

「天」是最後一個不可知。中國古人信有天，天有可知、有不可知。我知此天之有可知與有不可知，而合稱之曰「知天命」。儒、道兩家在這一點上是可以會通的。

佛法來中國，其所說之「法」，地位高出於天，佛法尙在諸天之上，佛亦向諸天說法，佛法之終極境界是「涅槃」。但從中國人的心智看來，涅槃境界亦終於不可知，因此中國僧人不免要漸從追求此不可知的涅槃境界中退出。如天台講「一心三觀」，卽空、卽假、卽中，如華嚴講「

理事無礙法界」，到「事事無礙法界」，心與理則都可知，自與涅槃不同。

宋儒朱熹說「天卽理」，天有不可知，理則該可知。格物窮理終有「一旦豁然貫通」之一境。陸、王更主「心卽理」，自己的心，更應該是親切易知。

可見中國人智慧，在求知態度上，常把此一可知、不可知的界線，警惕在心，不願輕易邁進此不可知的境域中去。

二、中國人對外面事物，常喜劃分一可知與不可知的界線，但中國人對此實際世界與實際人生，則總抱一堅定信仰。

他們總認宇宙是一個整全體，受同一主宰，此主宰古人謂之「天」。在後人謂之「理」。人生卽是宇宙中一部分，同受此主宰，同稟此原理。在某一方面言，部分卽可代表全體，人生卽可代表宇宙。儒家謂之「天人合一」，佛家華嚴宗謂之「理事無礙，事事無礙」。每一人亦可代表全人類，儒家則主張「聖人與我同類，人人皆得爲堯、舜」。佛家則主張「人皆具佛性，人人得成佛」。聖與佛不僅可以代表全人類理想之最高可能，而且亦可以代表天與理，卽全宇宙之主宰與原理，卽在聖與佛之身上表現了。

因此中國思想，常求在易簡處見繁賾，常求於無限中覓具足。

三、由於上述見解，中國人看宇宙，常看成爲渾然之一體。所謂「渾然」，乃謂此一體並非由各不同之部分組織而成。所謂「一體」，則只是一體，不要再在此一體中增分別。一切現象，只是此一體之動與化，並非在動與化之外或動與化之後，復有一動不化之體存在著。因此，中國人常認爲形而上與形而下亦只在一體中。理卽從事上見，道卽從器上見，天卽從人上見。換言之，天卽在人之中，理卽在事之中，道卽在器之中。

因此，中國思想常不易信有另一世界，卽「本體界」之存在。於是不易信及在另一世界中有一上帝，又不易發展出如其他民族之宗教信仰，又如在西方哲學中所謂「形而上學」的那一套。

四、中國人旣認此渾然一體之宇宙，是變動不居的。所以一切眞理不僅在「思辨」中見，更要在「行動」中見。思辨常附隨而襄助著行動，若要求知眞理，思辨最多只算是半個工具，另外半個工具則是行。中國人多不主張離開行，單獨於思辨中求知。

中國人常認爲宇宙眞理卽在宇宙事象之變化中見，人生眞理卽在人生實際行爲中見，而人生眞理又可代表著宇宙眞理之一部分或其較高部分。因此在中國，科學思想比較不發展。中國社會上所重視的聖人、賢人、有道之士及高僧等，此等人，不像西方的哲學家，各有他們一套出於純思辨的哲學體系。也不宜稱他們爲思想家，因他們並不專在思想上做工夫。但他們對於宇宙自然

現象，與夫人生社會歷史演進，都有一套沉深的看法。我很想稱他們爲「人文科學家」。因其思想方法與求知態度，卻有些很近西方所運用於自然科學方面的精神。因其講求人生眞理，都從實行實驗中來。或許更像一宗教徒，因他們都是忠於一信念，卽由我的親證實踐可以到達宇宙最高眞理之一信念。

因此亦可謂中國人所認爲的眞理，都由觀察和踐行得來。中國人表達其認爲眞理之方法，亦僅是報導式的，只敍述他自已的「親證實踐」而止。很少用純思辨的組織，來發揮一套純想像的眞理。比較只有天台、華嚴兩宗，大體上還是依循印度佛學之思想規模，所以尙具嚴密的組織性與深邃的推測性。禪宗則下開宋儒語錄，也可說上承語、孟記言，正是中國的舊傳統，不見在思想上有嚴密的組織。他們的說話，比較多是活潑而眞切。

五、更有一點値得提起的，中國傳統思想中對於「體用」觀念之明白提出，雖已在魏、晉以下，但可說中國思想中很早便有此一觀念之存在，只未明白揭出而已。

所謂體用，便是認爲宇宙間一切事物現象有體必有用，反過來說，亦卽是有用必有體。體不可見，因此也不可知，而由體所表現的用，則可見可知。亦可說中國思想中「用」的觀念，乃由「象」的觀念轉出。所謂宇宙與人生，其本體均屬不可知，但有現象可知。人只能由現象來推知

其本體。「現象」之一觀念，後遂轉爲「作用」之一觀念。由其現象間之相互關係，及其先後遞變之中，即若有某種作用存在，則必有作用背後之本體。

宋儒有云：「體用一源，顯微無間。」「微」是不可見的，即是體。「顯」可見，即是用。「體用一源」，即是說並不由體來產出用，因此說「顯微無間」。即顯與微兩端，並無時間先後及空間距離。這即是說體由用見，離用即無處覓體，體即在用之內。因此明儒有「即流行、即本體」，「即工夫、即本體」之說。流行是象，即是用。工夫是用，亦即是象。即是說離卻心行即不可見心體，離卻天道即不可見天之眞實存在。此一觀念，在中國傳統思想中極關重要。故中國思想，常是在事象行動一切實際的用上，來探究其形上的本體。

六、中國人又好言「全體大用」。此「全體」可以即指宇宙，但也可以指全人類，甚至即指一個人。此「大用」可以即指表現在宇宙全整體中之一切事象變化，或人文歷史中一切演進過程。但亦可以指其表現在個人內心的自知和自主的作用。如此便把中國古人所想像追求的「天人合一」與後代學者所想像追求的「心與理一」，雙方融合在一個理論體系之內。

只是中國古人，尤其是漢、唐儒，比較重視外面，多講治國、平天下的大道理。後代人尤其如宋、明儒，則比較重視各個人之內心精微，從事於正心、誠意的本源工夫。這一轉變，不可不

說佛學傳入有其很大的影響。

七、但中國人又常認「用由體來」。若無此體，何來此用？體卽由用而見，並不能捨用求體。認爲體由用見，是其「知識」。認爲用由體來，則可謂是其「信仰」。中國人對此宇宙整全體，自始卽抱有一種樂觀的可信任的信仰。

因人由天來，故有如孟子之性善論，以及佛家之深信人皆具佛性等觀念。因事由理生，故中國人對一切自然界與人生界，均抱一終極合理之大信仰。因此中國人所信守奉行的許多行道修心工夫，似乎有些偏在消極方面，認爲只要解除了一些害道的、害心的，則道自會流行，事自會合理，心自會向善。因此，中國文化傳統所表現，對外面一切事象，無論自然界、人生界，常抱持一種同情、寬大，能容忍、和平緩進的姿態，而似乎缺少一種向外衝擊的強力。中國人對一切智識，亦總盼自己放開心胸，讓外面事象能自然流入心中來，則我心自然能有一種明悟，這是極富於一種藝術情調的。但卻不易創造出一套對外面事物深入刺探的方法與精神。

五

上面把中國先秦儒、道兩家，隋、唐時代之中國佛學，及宋、明理學，總括敍述其中的幾項共同態度，從這裏可以看出中國人之性情及其智慧之偏向處，同時亦見中國人之內心信仰所在。而中國文化之長處及短處，亦卽於此而見。

下及淸代，在學術上，是一段子學衰微的時代，沒有新開展。直要到近代，另一套新的文化傳統與思想體系，從西歐傳入，中國智識界纔又激起了一種新變動。

此一番新傳入，較之以前佛教東來，遠爲豐富複雜，又兼帶一種強力衝擊，使中國人無法不接受，但又無法從容咀嚼消化，來作一番淸明的、理智的調和與綜合。遂使中國思想界，走進一個前所未有的混亂情況中，而急切澄淸穩定不下。

但就中國人以往的智慧來看，此下的中國思想界，應能運用他們以前那一套綜合的、融和的心情與方法，來自找出路。只要待以時日，中國人對於此項工作，應該是仍可樂觀的。

肆　文學

一

中國集部之學，普通稱之爲文學。但論其內容，有些並不是文學，而與子部相近。若就文學的廣義論，在中國，四部書中都有在文學上極高的作品，惟專注重文學的集部之出現，則在四部中比較屬最遲。

講到中國文學，必溯源於詩經。就集部論，詩經亦可稱是一部「總集」。總集是以作品爲主而編集的。總集之後有別集，「別集」是以作家爲主而編集的。

被稱爲文學家的，在中國歷史上出生甚遲。被稱爲專門文學家的，興起更遲。可證獨立的文學觀念，在中國是興起很遲的。但中國人對文學之愛好與重視，則很早在歷史上有明證。從這上面，我們可以獲得，關於中國文學之內在特質及文學史發展之特有過程，一種最佳的啟示。

其實周公便該算是中國古代第一個傑出的文學家。詩經中許多作品，相傳係周公作。至少周公是首先懂得文學在人生中的價值，而首先把文學功能來運用到政治場合中的。詩經三百首的作者，無法一一詳考。但雅、頌兩部分，全使用在政治場合，無疑是由當時政府中人握筆。十五國

風中，應有不少社會作品，但亦經政府中加以採集改製，仍可說由當時政府中人來完成。因此，詩經之結集，最先當始於周公。而中國第一部文學書詩經，其實由上層政府產生，在當時是一種王官學，在後代則目為一部經書。

中國文學的第二部總集是楚辭，楚辭的主要作者是屈原。屈原可稱為中國第一個被公認的文學家。但實際屈原仍是一位政治家，他的政治事業遭到失敗，一番忠君愛國之忱，鬱積胸中，無可發洩，纔始有離騷之創作，成為中國古代一篇最有名的文學作品。但在屈原內心，並不曾想把創造文學來自成一家，屈原仍與周公同樣，是由「政治」事業中引生出「文學」來。這正是中國文學之最先淵源，這是中國文學史發展的一條特殊路徑，可資說明此下中國文學史上一項特殊精神的。

其次說到詩經的作法，有賦、比、興三體。「賦」體直敍其事，不見得是中國文學技巧上之特質。中國文學技巧上的特質在「比」與「興」。比是引物為比，興是託物興辭。所以孔子說：「小子何莫學夫詩，詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，可以多識鳥獸草木之名。」中國文學常從天地間一切自然現象，與夫鳥獸草木種種事態，來抒寫作者個人一己的內心靈感。這一種文學抒寫法，即稱比與興。比興的抒寫方法，不僅在韻文中普徧主要地運用，即在散文中亦然。如

莊子，便多用比興方法來表達他的哲理。亦可說，莊子的哲理，是由他對天地間一切自然現象，運用他甚深智慧之精微觀察而悟得。孔子所說，「詩可以興，可以觀」，卽是說詩人的心靈與智慧，能對天地間一切自然現象，有一套精好的觀察與其興發啟悟。卽如屈原離騷，亦多半說的是美人香草，也是運用比興方法來抒寫他內心蘊蓄的。在這一點上，可以說，中國人的內心智慧，自始卽含有一套後來儒家所說的「萬物一體」與「天人合一」的看法與想法。這一套看法與想法，自始卽表現在中國古人的心靈中，而在文學技巧上充分地流露表達了。在這裏，可說中國人的詩情與哲理，是常相會通的。

我們暫稱此種看法與想法，爲「詩意的」的看法與想法。若把此項看法與想法，運用到對人羣、社會，對歷史傳統，便成爲孔、孟儒家。若把此項看法與想法，運用到對自然界，便成爲莊、老道家的自然哲學。

因此中國傳統思想中，偏重人文精神的儒家，大體都帶有文學性，卽都帶有詩的情調。其對人羣社會，常富一種深厚的透視和同情。常認社會與他之間，可以相通相合，成爲一體。孔子思想中特地提出的「仁」字，卽是那種心情。屈原離騷所以被認爲中國文學中最高上乘的作品，正因在其作品中，寓有甚深的忠君愛國之忱。忠愛之心，卽是孔子所謂「仁」之一種流露。因此中

國文學，自始卽甚富於道德的情味。

莊子的自然主義，要把個人融化進大自然。此種想法和儒家思想融結，便成爲中庸與易傳。此種天人合一、萬物一體的心情與智慧，也可說其極富於藝術情調。此下中國純文學之發展，受道家影響也特別多。此下中國文學中，所含有的道家自然主義的人生哲學，亦可說是一種人生藝術修養的也特別多。

由上看來，中國文學最先表現在政治上層方面，隨後始移轉到社會全部人生方面來。而作爲文學之內在骨幹，或稱爲文學主要內容的，卻是儒、道兩家。所以「文學」與「人生」合一，是中國文學一條大主流。

二

漢賦大體說來，只是一種宮廷文學，漢賦作者自說他們是上承詩經雅、頌，但其內在精神實不同。漢賦徒然在諛頌王室，初無作者之內心表現，決不是中國文學之正宗。

中國歷史上文學觀念之獨立覺醒，以及純文學作品之創出，此事直到東漢晚年纔開始。那時

始有五言詩，同時又把此種文學內心表露在散文各體上，遂成中國文學史上所謂的建安時代。到那時，中國始有專稱的文學家，始有文學家之專集。但那些作家，大多數仍與政治有緣，仍都由政治人物來擔當文學家的任務。那時又是莊、老道家思想復興，適與新文學之創始如雙軌並進，這也可見中國道家與中國文學之有緊密關係了。

此下中國文學有一大趨勢，即是愈在作品中，能表現出作者個人的內心情思，及其日常生活的，愈被認爲文學之上乘作品。中國文學上此種趨勢，仍如古代由王官學轉成爲百家言，由貴族學轉成爲平民學般，相互間有一種同一相似的趨勢，只是表現在文學方面的時代更遲一些而已。

中國文學既是側重表現人生，又側重在作者自我人生之抒寫，則作者個人之內心修養及其人格鍛鍊，必然成爲中國文學主要評價之中心。魏、晉以下，中國文學家最爲後人推重的首推陶淵明，陶淵明正是兼有儒家理想中崇高修養與道家理想中的沖淡生活的。

此下，到唐代，乃是中國社會文學風氣最旺盛的時代。在當時，我們可舉兩大詩家爲代表。一是李白，一是杜甫。李白偏近道家，杜甫偏近儒家。因此後人稱李白爲「詩仙」，杜甫爲「詩聖」。可見中國文學作品中，被稱爲最上乘的，必其作品與作家自身的人生融凝合一。換言之，中國文學中之最上乘作品，必然多以作家個人之內心情思及其日常生活爲題材，即以作家之眞實

人生融入其作品中，而始得稱爲最上乘。

中國文學一向分爲兩大支，一韻文，一散文。散文中之上乘作品，在先並不是純文學的。因散文皆有一種特定的使用，或記事，或論政，或說理，此等皆可歸入經、史、子三部中。到唐代，韓愈、柳宗元，開始於散文體中創出純文學作品，此即當時及以下所謂的「古文」。古文家中有韓、柳，正猶詩中有李、杜。韓愈代表著儒家正統，柳宗元則夾有道家、佛家的氣味。

宋代詩、古文，都上承唐代，而詞之一體則屬新創。詞起於唐末、五代而盛於宋。論其品格，在中國文學傳統觀念中，終不能與詩、古文相比。因詞雖亦以抒寫個人情思及日常人生爲題材，但詞體中所抒寫的，都偏在細膩幽暗一面，在人生中比較不重要的一角落。若在文學中缺少了此一角落，雖是一缺憾，但此一角落之抒寫，在整個人生中終不佔重要地位。中國文學之主要精神，不能從詞體中表達，因此說詞的品格比較纖小了。

元以後，有戲曲、傳奇及小說等，此各體在中國傳統文學中，一向不認爲正宗。遠從中國文學源頭處看來，中國文學創始在上面政治階層，並不從社會民間興起。如詩經中十五國風，雖有許多作品像來自民間，但已經過了官府一番沙濾與改造工作而完成。若在中國古代要認眞找尋一些民間文學，是很難的一件事。

屈原、宋玉，仍都是政治人物。漢賦作者，都近於戰國時代之游士，其作品多半為王室宮廷而寫，也多流行在宮廷與官府中。即如漢代之樂府，雖採自民間，也經過政府一番沙濾改造工作而保留。

魏晉南北朝時代，文學轉移到世家大門第，即當時所謂「士族」的手裏。嚴格說來，仍不是民間的。唐代因有考試制度，而世族大門第漸趨衰落。下到宋代，中國社會上不再有大門第。因此，唐、宋時代的文學，操在一輩進士考生們手裏，那輩人亦仍與上面政治階層有頗為緊密的聯繫。比較在宋代，一般文人學士更富接近平民社會的風趣，他們的內心情調比較更沖淡，更輕鬆，文學中詞體之盛行，也透露了此中一些消息。

到元代，中國社會上文人學士的地位有了急激的變動，傳統上與上層政治有緊密聯繫的士人身分失去了。當時的士人，隱淪是當然的，顯貴是偶然的。這一種情勢，反映到當時士人的內心，他們覺得個人的私生活，並不與政治盛衰，社會治亂，大羣禍福，有多大直接的關係。他們改換心情向外看，他們的人生情調，更與一般平民社會相接近，在文學題材上亦發生了大轉向。從前以「自我人生」為題材中心，現在則以外面「社會人生」為主要對象。這一轉變，當然還有歷史上其他種種因緣湊合，而文學作家之內心轉變，無疑是主要的。

這一轉變，彌補了中國文學發展史上在此方面之缺陷。但就中國文化傳統歷史傳統言，則顯見有脫節處。明代社會恢復唐、宋舊軌，一般文學心情亦逐漸想走回原路。但明代詩、詞、古文方面的成績，都比不上唐、宋。而傳奇小說方面，依然仍循元代人路子向前，蔚然成爲文學的新枝。

清代社會，繼續獲得二百年以上長期的治安，一輩文人學士的內心，仍然繼續著明代趨勢。詩、古文傳統逐漸復盛。而傳奇小說方面則逐漸衰退，似乎比不上元、明。直到西化東漸，中國社會又起了一番更深廣的變動，最敏感的反映仍在文學上。最近一百年來，中國文學正邁向一種前所未有的大轉變，此刻還無法指出將來中國新文學之具體新貌相。

三

讓我們再把中國傳統的詩、古文學和元、明以下新起的戲曲、傳奇小說等，作一番較深的對比。

中國傳統的詩、古文學，如上述，乃以抒寫作者自我人生爲主要題材。因此，在文學創造過

程上，無寧可說應該先有了此一作家，而纔始產生出他的作品的。但後代新起的戲曲、傳奇小說諸體，則似可說因其有了此作品，而纔始成其爲一作家的。此因前一類的文學，須把作者自身投入其作品中，而融凝爲一。後一類文學，則作者自身避在一旁，只向外面找題材來抒寫。作者個人人生，在其作品中，可以找不到一些痕迹。因此，若不瞭解李、杜、韓、柳其人，便無法瞭解他們作品之精義所在。至少讀李、杜、韓、柳作品，必然同時要能憑其作品而進一步瞭解作者之爲人，與其當時之處境。如讀西廂記、水滸傳、紅樓夢，其文學價值，卽在其作品中，可不必定要瞭解此作家。卽使求得了此作家之生平身世詳細行歷，仍於瞭解其作品，不發生甚大之關係。

若就文學卽人生這一立場論。後一類文學所描繪的，乃是外面一般的人生。前一類文學所抒寫的則是作者自我內在的人生。外在的人生，「共相」多於「別相」。內在的人生，則「別相」多於「共相」。因此外在的變化較少，內在的差異更多。

但就另一意義看，抒寫自我人生，必然要既具現實又帶理想，而此項理想，則確乎已在作者之人生現實中，具體表現而眞實存在了。確然已是理想人生與現實人生之融凝合一。在中國人的傳統信仰中，個人人生可以標露出一理想，而爲大羣體作示範。

我上面說過，中國文學富有「人生的道德」與「人生的藝術」之兩項重要性。人生道德必經

眞實踐履，人生藝術必經眞實表現，而始成其爲道德與藝術。因此在文學作品中，若要求有人生道德與人生藝術之兩種內在性，則必將要求此項道德與藝術之先經眞實的經驗。此經驗者，自然再沒有適當可貴於卽在此作者之自身。否則文學作品，將僅是一種幻想與虛擬，在人生中實際並不存在。再不然，則文學僅是描寫現實人生求其能具體逼眞而止。此種文學，將不見有甚深的人生道德與人生藝術之啟示。如是則只是描繪了人生共同之軀殼，而遺忘或沒失了人生各別之靈魂，究不算是文學最高理想的境界。

又若文學專注意在描寫外面事象，外面事象時時在變動中，於是文學遂變成只是一種空間性的。在文學中所被描寫的花樣，可以愈來愈多，層出無窮。而就文學發展之通體過程來看，終不免缺乏了深度。卽是說，在此等文學中，除卻文學技巧外，將不見有一種緜延持續可以悠久存在的文學內在價值。惟有在文學作品內，涵有一項經由作者個人所眞實經驗過的人生道德與人生藝術，而此項道德與藝術則在人生中具有時間性的永存價值，可以緜延持續，時間變而此項道德與藝術之永久價值則不變，而後此項文學之內涵亦隨之具有時間性，具有文學之內在深度與其永久價值。此卽中國人理想中「文學不朽」一項理論的深邃根據。

若要完成此理想，卽文學卽人生，而又可以永傳不朽，則關於作家個人之內心修養，卽其關

於人生道德與人生藝術方面之修養，無疑其重要性將遠超過其對於文學技巧的修養。因此，在中國人的傳統觀念中，文學家不僅是一個文學家，不僅在文學技巧上見長。所謂文學作品，只是此作者在其內心所涵之永久價值中之一時流露而已。否則其文學成就也決不會有甚大的價值。

中國人的傳統觀念，一向看重某一人勝過於其人所表現之某一項學術與其思想。又一向看重通人更勝於專家。在文學園地上亦如此。中國人認爲一切學術的共同對象是人類社會與人生實際，所以應該是人爲主而學爲從。成就一個人，更重要過成就一項學問。而一切學問則必當相通，必當在同一大對象之同一認識下，各就人之才性所近來完成他自己的專門。一個理想的文學家，首該瞭解此人類社會之整全體。此整全體卽爲人生道德與人生藝術之根源所在。而人的社會又是包涵沉浸在天地大自然之中，有其悠久的歷史傳統而始得有今日此一社會之存在。要瞭解此社會，又必要瞭解此社會之外圍，卽天地大自然，與此社會之從來，卽其悠久之歷史傳統。而一理想的文學家，又必須在其自身生活中，能密切與此整個社會相聯繫，必期使此社會種種變故與事相，均能在此文學家之心情與智慧中，有其明晰而懇切的反映。而此種反映，又必能把握到人心所同然，這始是理想文學作品之眞來源。

中國人向來推尊杜詩，稱之爲「詩史」，因杜甫詩不僅是杜甫一人私生活過程之全部寫照，

而且在其私生活過程中，反映出當時歷史過程的全部。杜甫成為當時此一全部歷史過程中之一中心。杜甫在此歷史過程中，所表現的他私人內心的道德精神與藝術修養，時時處處與此歷史過程有不可分割之緊密關係。杜甫一人之心，即可表現出當時人人所同具之心。所以杜甫詩可稱為當時之「時代心聲」。後人把杜甫詩分年編排，杜甫一生自幼到老的生活行歷、家庭、親族、交游，以至當時種種政治動態，社會情況，無不躍然如在目前。而杜甫個人之心靈深處，其所受文化傳統之陶冶而形成其人格之偉大，及其人生理想之崇高眞切處，亦莫不隨時隨地，觸境透露。故在杜甫當時所刻意經營者，雖若僅是一首一首詩篇之寫作，而其實際所完成者，乃杜甫個人一生之自傳，及其當代之歷史寫照，乃及中國文化傳統在其內心深處一種活潑鮮明的反射。若求在文學中能有此表現與成就，則在文學技巧之外，必更大有事在。所以說「流落人間者，泰山一毫芒」。泰山是此作者，其所成之詩，則如在泰山之一毫芒。比之作者個人之本身價值來，則是渺不足道了。

中國每遇具有甚高地位的詩文集，必有人為之編年作註。杜甫外，尤其如韓愈、蘇軾等人的詩文集，若我們從頭依注讀下，自見其詩文即是作者之自傳，此作者亦即是當時歷史一中心。文學作品與作者當時歷史之交融合一，此正是中國文化傳統精神所在。

亦有較近隱退一類的人物，如陶淵明、如陸游其人，在當時政治上較少關係，似乎其人只是遠站在歷史的邊沿上。但其作品，則必然亦成爲一時代之心聲。其作品中所表現的人生道德與人生藝術，則必然當明白得作者之身世，卽其當時之歷史實況，而後能把握其意義與價值之所在。

或疑用此標準來衡量一文學家，豈不懸格太高，使人難於企及。但在中國文化傳統理想下，一切學術，都應以人文社會之理想爲對象，都應具有政治與教育之兩項價值與作用。文學本兼創作欣賞兩方面。文學創作，在中國傳統理想下，必先能植根於六經，必先泛覽於諸史百家，必先通貫社會一切人情世故，必先在文化傳統中鍛鍊得自己這一個人成爲此文化傳統中一合理想之人，然後發而爲文，將見無往而不宜。而後代欣賞此等作品者，卽可從其作品接觸到此作家偉大的人格，與夫此時代之大背景，人生各方面歡樂愁苦、可歌可泣之種種眞情感，乃及傳統文化理想主要精神所在。由於文學感人之深，乃可直扣心弦，不待言辨而使讀者獲得一種甚深妙之解悟與啟發。因此，中國文學雖在四部中發展最遲，而後來一枝獨秀，其在社會流行之盛況，較之經、史、子三部，皆爲有過而無不及。

四

上面已提到遠從詩經以來，中國文學中所運用的比興方法。中國古人說：「詩言志。」用現代語來說，詩的主要作用，應側重在抒情。詩人筆下所運用到的自然界，只把來作比興之用而已。推廣言之，在詩文中一切題材，種種記述與描寫，其背後必寄寓有作者之一番作意。即如孔子、司馬遷寫春秋與史記，即如孟子著書發揮哲理，其背後亦必有作者個人之活的人格之表現。中國人又說：「言爲心聲。」一切語言文字，主要在表現此化爲言語、作爲文字者之活的作者之一顆心。因此必先有此「作者」，而後始能完成此「作品」。非因有此作品，而始完成此作者。一切學問與著作之後面，必先有此一人之存在。非可脫離了此人，而懸空有此學問與著作之出現與成就。不是以人來依附於一切學問與著作，乃是一切學問與著作必依附在人，而以人爲中心。此乃中國文化大理想所在。

因此中國文學的抒寫對象，竟可說主要在內不在外，在作者一己之內心而並不在外面事物。外面一切物變與事象引生出作者之一番內心情志，再由作者此一番情志來描寫外面事象與物變，

則外面一切事象物變都已經由作者內在之情志化，而與作者其人，成為一種內外合一。此在文學創作過程中，是一種交互的內外相融合一。不是專傾在外，也不是專傾在內。而必然以作者之「內」為主，而以作者所描寫之「外」為附。

因此，中國文學之所描寫，常只注意在攝取外面事象物變之共相，而不太過分注重其別相。共相隨處可遇，別相則只此一瞥。中國文學中所特別重視的別相，則在此作者之情志抒寫。一是在當下刹那間所立刻興起的此作者之眞情感，一是畢生涵蘊的此作者之眞意志。中國文學之能深具一種人文精神與教育意義者乃在此。

若我們專一注意在外面事象物變之描寫，而力求其如實逼眞，則此種文學自會偏向到外面事象物變之別相方面去。但外面的事象物變頃刻萬狀，刹那刹那相異。每一事象物變，同是可一不可二，獨特不相似。太過注意於此，反而會失卻外面事物之眞，易使人有外境遷流，撲向空虛的一種迷惘之感。

但若我們專一注意在內面情志抒敍，認為必先把外面一切事象物變排除了，纔能眞實來抒敍自己的內心情志，則此項情志亦將不會眞切。無著落，無寄寓。一如鏡花水月般，同為不可捉摸。故敍情志必求當境，所謂觸景生情，因物見志。情志抒敍，必貴其能「情景交融，內外合

一」。把此心中情志，安放在外面宇宙一切事象物變之上，始見是眞情志。

說到此處，可見中國文學之內心追求，顯然與中國文化傳統之全體系，有其不可分解之統一精神之存在。

中國人既認外面宇宙是渾然一體的，因此向外描寫，不願太過分析，不太注重其別相之各不同方面，不願忘失其渾然之一體而專來把捉其各別之相異。中國人又認此渾然一體常是變動不居，而此種變動不居，最眞實、最深切的表現卻在自己之內心。須得從自己內心深處來感通外面一切事象物變，纔始能眞實體悟到此變動不居之後面，仍屬渾然一體。此如一部詩文集，雖若其所描寫，不勝繁變，但其背後作爲中心的，則只是作者之一人。

此種體悟，貴在各人自己人格上求修證。人格完成之最主要基點，建築在剎那間的當前直感。如何把捉此剎那剎那間的當前直感，來融凝成一堅定鮮明的人格，中國人認爲即此便是人生最高理想所在。只有憑此人生最高理想，纔能體悟到外面宇宙的最高眞理。如是描寫，始成爲一種最高文學。在此方面，中國人理想中之文學修養，則必然具備有一種崇高的信仰以及一種深靜的智慧，而後始能到達。

我在上面子學篇，已把中國思想傳統，分別提出先秦儒、道兩家，隋、唐時代之中國佛學，

及宋、明理學之三大時期，而扼要舉出其在思想方法與求知態度上，幾許共通點。已提出中國人對宇宙眞理與人生眞理之抱有一種共通的最高信仰之所在。此篇講中國文學，種種闡述，多與上篇子學篇意旨相通。換辭言之，子部之學實與集部之學相通。每一理想的文學家，同時卽是一思想家，特其表達之方式有不同。中國第一流的文學家及其文學作品，乃無一而非於此信仰與智慧中透出，因此，子部與集部亦同樣可以代表著中國傳統文化主要精神所在之一面。

此下中國新文學興起，無疑仍會曲折走上此一路，特其具體的形態之變新，則無法預知。

（民國五十六年九、十月人生雜誌三十二卷五、六期）

中國儒學與文化傳統

一

講到中國文化，便會聯想到儒家學術。儒學為中國文化主要骨幹，誰也承認。但現有兩個問題須討論：其一、儒學之內容，即儒家學術究竟是些甚麼？其二、為儒家在中國文化中其地位之比重究如何？吾人對此二問題當以客觀的歷史事實作說明。因此本講範圍乃係有關中國文化史中之中國學術史部分，而又專就儒學史為本講之題材者。惟如此，已嫌範圍過寬。又且中國儒學史一題，在國內學人中，似尚未有人對此作過系統之研尋。本講題僅可謂對此問題作一開頭，自有許多觀點，在此講演中，難作定論。只是提出此許多觀點，以待此後有人繼續就此綱要而探討，或因此可有一部比較完整的中國儒學史出現，這卻是一項饒有意義與價值的事。

要講儒學內容，必須講到儒學史，即中國儒學之演變歷程。歷史上任何事物，傳遞久遠的，必有一番演變歷程。儒學自孔子迄今，已逾兩千五百年，自然有許多演變歷程可講。要講演變歷程，必先劃分時期。此下將儒學演變，姑試劃分為六時期。

二

一、儒學之「創始期」。此在先秦時代，自孔子下及孟子、荀子以及其他同時代儒者皆屬之。此一時期，百家爭鳴，儒家不僅最先起，且亦最盛行。韓非顯學篇說：「今之顯學，儒、墨也。」又說：「儒分為八，墨分為三。」可見當時儒學之盛，亦見在中國學術史上，儒學一開始，便就與眾不同，巍然獨出了。

接著講第二期，此為兩漢儒學。我姑名之為儒學之「奠定期」。也可說，儒學自先秦創始，到兩漢而確立，奠定了此下基礎。有人說，先秦學術至漢代已中斷。或說自漢武帝表彰六經，罷黜百家，而儒學始定於一尊。此兩說均有非是。其實儒家在晚周及漢初一段時間內，已將先秦各家學說，吸收融會，共冶一爐，組成一新系統。故說先秦各家學說到秦代統一已中斷，並對此後

歷史無影響、無作用，實是一種無據臆說。至謂漢後學術定於一尊，此說之非，待後再提。

今講兩漢儒學，亦可說此時代之儒學實卽是經學。只讀史記、漢書兩書中之儒林傳，便見其時凡屬儒林，都是些經學家。而凡屬經生，也都入儒林傳。此下二十四史中凡有儒林傳，莫非如此。故說「經學卽儒學」，此說乃根據歷史，無可否認，而在兩漢時爲尤顯。我們也可說，中國儒家必通經學，不通經學，便不得爲儒家。如此說之，亦決不爲過。

現在試問爲何儒家必通經學？此卽就先秦儒家言，如孔子、孟、荀諸人所講，卽多是詩、書、禮、樂，屬於後世所謂經學範圍。兩漢以下承繼孔、孟此一傳統，自然經學卽成儒學了。

其次論到兩漢儒學對當時之貢獻與作用。我們當說兩漢時代一切政治制度、社會風尙、教育宗旨及私人修養種種大綱節，無一非根據經學而來，故可說兩漢經學實對此下中國文化傳統有鉅大之影響，此層亦屬無可懷疑。至涉及經學內容，以非本講範圍，今姑不論。

三

茲再說及儒學之第三期，此指魏晉南北朝時代言。我姑將名之爲儒學之「擴大期」。有人或

將覺得此說奇怪，因大家習知魏晉南北朝人崇尚淸談，莊、老玄學盛行，同時佛學傳入，儒家在此時期，特見衰微，何以反說爲儒學之擴大？然我此說，亦以歷史事實作根據。其實此一時代之儒學，並不能說必不如佛學、玄學之盛，而較之兩漢，亦非全無演進可言。

首先，且說此下的十三經注疏，此爲中國經學上一大結集。而十三經注成於此一時代人之手者，卻已佔了一半。如：易爲魏王弼注，論語爲魏何晏集解，左傳爲晉杜預集解，穀梁爲晉范寧集解，爾雅爲晉郭璞注。至於尙書孔安國傳，至今稱之爲僞孔傳，實非出於西漢時之孔安國，而係魏、晉時人所僞託。其作僞者，或說是王肅，無論其是否，尙書僞孔傳成於此一時代人之手，則無疑義。故全部十三經注，由魏、晉人作者已佔其六。且尙書有僞古文，在此下學術史上影響亦大，乃亦爲魏、晉時人之僞作。則此一時代人之經學，較之漢儒，得失如何暫不論，而對此下儒學之影響，則斷不該輕視可知。

並在此一時代之經學中，又特創有義疏之學。惜至今此等著作皆不傳，僅有皇侃論語義疏一部，此書在中國亡佚已久，淸代始由日本得回，我們略可窺見此一時代人所謂義疏之學之一斑。而唐初孔穎達、賈公彥等作五經正義，卽是根據此一時代人之材料而遞禪作成者。故一部十三經注疏，關於注的部分，此一時代人所作已佔其一半。而疏的部分，卻佔了十之八九。又如陸德明

經典釋文，其書創始於陳代，成書在未入隋之前，其所運用之材料，亦多出此一時代人之功績。根據上述，可見此一時代人致力經學的，實不在少數。而且影響後代者亦大。我們若有意再研經學，仍須先透過此一時代人之業績，亦至明顯。然則又何能謂此一時代乃無經學或儒學可言。

我們且試一翻隋書經籍志，就其所載此一時代人對六經有關著作之部數與卷數作一統計如下：

經籍名稱	現存著作部數	現存著作卷數	連亡佚者在內之部數	連亡佚者在內之卷數
易	六十九	五百五十一	九十四	八百二十九
尚書	三十二	二百四十七	四十一	二百九十六
詩	三十九	四百四十二	七十六	六百八十三
禮	一百三十六	一千六百二十二	二百十一	二千一百八十六
樂	四十二	一百四十二	四十六	二百六十三
春秋	九十七	九百八十三	一百三十	一千一百九十

上表所載現存云云，乃指在作隋書經籍志時所存者。此等著作，在今言之，亦已大部亡佚，所存無幾。然觀上表，可見此一時期之經學，即論其著作數量，亦已驚人。今若以著作數量之多寡，

來作爲衡量當時人對經學中某一部門之重視與否之標記，則知此時代人在經學中最重禮，次爲春秋，易居第三位，詩、書佔第四、第五位。此一簡單之統計，實可揭發當時人對經學分別輕重之重大意義所在。又朱子謂「五經疏周禮最佳，詩與禮記次之，書、易爲下」，亦足證明魏晉南北朝人對此諸經用力深淺之一斑。

尤其在南北朝時，經學亦分爲南北，所重各不同。北人研究主要尤重周官。周官雖是一部戰國晚年人作品，然其書提出一種理想的政治制度，尤其摻進了戰國晚年突飛猛晉的新的經濟問題，此乃中國古代的一部烏托邦。由於北方政治不上軌道，故一輩經生，尤其集中鑽研此書，俾能據以改進當時政治上之種種實際措施。在北周，有蘇綽、盧辯兩人，相交甚篤，同有志於周官研究。其後蘇綽上了政治舞臺，西魏、北周新的政制規模皆其所創建，直至隋、唐仍因襲此一傳統，遂以重開中國歷史上之光昌盛運。盧辯則始終在野，爲一純粹學者，彼曾作周官注，與蘇綽同受當時及後世之推重。又如北齊有熊安生，亦當時北方經學大師。北周滅北齊，熊氏知周君必來訪，命童僕灑掃戶庭以待，翌晨果如所言。西方拿破崙征德國，哥德以在路旁一覩拿翁風采爲榮。較之中國熊氏故事，豈可同日而語。正因熊安生乃當時周官學之權威，而周官乃當時北方經學所重，北周即憑周官建制，故熊氏亦知北周君必來相訪。我們單憑此一則軼事，便可想知當時

北方政府之重視經學，與經學對當時政治上之實際貢獻了。

南人所重，尤在「喪服」一門。宋初雷次宗爲當時喪服大師，乃與鄭玄同名，一時有雷、鄭之稱。此因當時南方門第制度鼎盛，而此一時代之門第，亦實爲當時文化命脈所寄。其所賴以維繫此門第者，禮中之喪服占有重要地位。唐後門第制度漸壞，此一門學問，遂漸不爲人所重。然唐代則門第制度尚在，故杜佑通典中所載魏晉南北朝人所講喪服要點尚甚多。

由於上述，可見此時代人所講經學，對當時貢獻亦甚大，實與兩漢儒生之通經致用，事無二致。雖此時期中，甚多人講究出世之佛學或講莊、老玄學，但論中國文化存亡絕續之命脈所繫，則主要仍在此輩儒生手中。若果如一般人所想像，魏晉南北朝四百年來只談莊、老玄學，只談佛學出世，試問如何能繼續中國文化遺緒以下開隋、唐之盛？故知此一時代中，儒學基礎實未破壞，而斡旋世運能自貞下而起元，亦端賴於有此。

四

然我今天所以說魏晉南北朝爲儒學之擴大期者，其重點尚不在此。我認爲此一時期人講儒

學，已不專囿於經學一門，而又能擴及到史學方面來。

史學本爲經學之一部分，如尚書、春秋、左傳均當屬史學範圍。唐劉知幾作史通，分疏史書體例，卽分尚書、左傳兩大派說下。我們若更進一步言之，亦可謂孔子之學本卽是史學。孔子嘗曰：「甚矣，吾衰也！久矣，吾不復夢見周公。」又曰：「吾非生而知之者，好古敏以求之者也。」又曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」論語上如此一類話尚多，可見孔子所學，也卽是在孔子當時的歷史。孔門由於其所講習之詩、書、禮、樂，而獲得其所從來之演變得失之全部知識，其與歷史實無嚴格界限。故後人謂「六經皆史」，此說實難否認。下到漢武帝時，董仲舒提出「復古更化」之主張，其意卽主不再近效秦代，而須上溯六經，復興三代之盛運。更可見漢儒治經，亦求通史。若不治經，試問更何從而知三代？故謂漢儒之提倡經學，無異卽是提倡史學，亦可不辨自明。

其次，再論到當時經學上所有今古文之爭。劉歆提出的古文諸經，如左傳、周官、逸禮、毛詩四者，更見其偏重在史實方面。左傳不必論，周官在當時目之爲周公致太平之書，書中所載一切政治制度，當時人認爲是古代眞實的歷史。毛詩因各詩之首有序，自較之三家詩更見有歷史價値。以今傳韓詩外傳相比，豈不見毛詩更重歷史性。故在漢代，由今文經學擴及古文經學，實是

經學中之歷史性愈趨濃重之證。其趨勢至東漢而益顯，即是在經學中根據古代史實的趨勢，益勝過了憑空闡發義理的趨勢之上。鄭玄括囊大典，偏重早已在此方面。而王肅繼起，顯然更近於是一史學家。杜預作春秋左氏集解，顯然亦偏重在史學。故可說「經學即史學，史學亦即經學。」二者間本難作嚴格分別。亦可說自經學中分出一支而成爲史學，史學乃經學之旁支。如史記太史公自序，自稱卽以孔子作春秋之精神而寫史記，亦卽是沿襲經學而發展出史學之一極好例證。班固漢書藝文志，亦將史記列入六藝略中之春秋門。可見在當時人觀念中，經學卽包有史學，亦可說當時尚無史學獨立觀念。故班固作漢書，批評司馬遷史記未能完全一本儒家立說。此項批評，當否且勿論，然可知班氏作漢書，其所自負，仍爲一本於儒學。則馬、班史學淵源，皆從儒學經學來，事無可疑。

自馬、班以後，史學特受重視。新史籍接踵繁興。下至晉時，荀勗將古今著作分成甲、乙、丙、丁四部。經學列甲部，子學爲乙部，歷史則爲丙部，至是史學已成一獨立部門。更下至隋書經籍志，經學仍列甲部，而史學改列乙部。斯其益受重視可知。其時著名之史籍，如宋范曄之東漢書及晉陳壽之三國志，與馬、班史、漢齊稱爲四史。其他知名的史學家與史書不勝枚舉，其中如漢荀悅前漢紀及晉袁宏後漢紀，更爲有名。又如宋書、南齊書、魏書等正史，亦均爲此一時期

人所撰。

隋書經籍志史學部門所收共分了十三類，今再統計其所收經、史兩部書籍之部數卷數作一比較。計經書有六百二十七部，五千三百七十一卷。連亡佚則爲九百五十部，七千二百九十卷。史書共八百十七部，一萬三千二百六十四卷。連亡佚共有八百七十四部，一萬六千五百五十八卷。史學著作之卷帙總數已超過經學卷帙一倍以上。而上述經學著述中，其承襲兩漢前人所遺下者爲數尙鉅，史書則多爲東漢、魏、晉以下人新撰。卽此可知當時在史學方面一種突飛猛進之成績。而史學實卽儒學，此因經學卽儒學，而史學又卽經學也。

在此尤值得提起者，則爲隋末大儒文中子王通，此人雖已在南北朝之後，然在此不妨兼述。他曾有意續經，如取漢以下人奏議詔令之佳者編爲尙書之續，稱續書。又取漢以下人之詩賦擇其有關時代與足資教訓者集爲續詩。後人或譏其狂妄。其實六經皆史，淸儒章學誠曾抉發其精義，可謂已成定論。反言之，則史卽是經。經、史既難嚴格劃分，則王通觀點，殊亦無可厚非。只由國人尊重經籍之心理淪浹已深，牢不可拔，而王通徑用「續經」之名，故爲後人所不滿。今欲闡明經、史同源之義，則王通見解正可用來作證。而王通河、汾講學，對此下隋、唐盛運重開之影響，亦屬盡人皆知，不煩多及了。

今再就史學內容言，儒學主要本在「修、齊、治、平」人事實務方面。而史學所講，主要亦不出「治道隆汙」與「人物賢奸」之兩途。前者卽屬治平之道，後者則爲修齊之學。若史學家除卻治道隆汙、人物賢奸不辨，此外，更有何事可講？又如依先秦道、墨、法諸家意見，試問如何能演變出後世史學來？其中惟墨家立論尙時引古史作證，莊、老、申、韓立論，卽全不重視史實。只取此諸家書與論語、孟、荀並看，便知其間異同。故謂「史學卽儒學」，其說至明顯。我們若把司馬遷、班固、范曄、陳壽、荀悅、袁宏諸人，依照先秦學派，把他們分別歸入，則大體上自當歸屬儒家無疑。而且此一時代之史學家，幾乎都同時在經學方面有著作，此亦可以證我前說。最多我們只可說在他們中有的尙不得爲醇儒，最多也只可說他們在儒學中地位不高，只是游、夏文學一途。然游、夏文學亦顯在孔門四科之內。而且我們也決不能說左傳、史、漢之價値，便不如公羊、穀梁。至於此一時期之史學書，甚多經亂亡失，也不能因此便謂其無價値。卽如兩漢十四博士各經章句豈非全部亡失了嗎？但我們並不能因此說兩漢經學不値重視。何況魏晉南北朝史學書籍之流傳，還遠多過兩漢諸經之章句。因此我們說魏晉南北朝爲儒學之擴大期，正因於經學外，又增進了史學。從此以後，常是經史並稱，並有了「經史之學」一新名目。此後歷代大儒，則罕不兼通經史。卽此一節言，魏晉南北朝時代，儒學依然極盛，其貢獻於當時及後世

者亦極大，可不再多論。

五

下面述及儒學之第四期，即唐代儒學。我姑亦再為特起一名稱，謂之為儒學之「轉進期」。唐代經史之學，均盛在初唐，乃係承受魏晉南北朝人遺產而來。我們也可說，隋唐盛運，早在南北朝晚期培育，學術也不例外。經學上最著者，如陸德明經典釋文，孔穎達等之五經正義。而後者尤為經學上一大結集，後來絡續增成為十三經注疏。但一則盛極難繼，二則五經正義作為此下科舉制藝之準繩，功令所限，更使此下唐人在經學上少有新創。至論史學著述，如晉書、梁書、陳書、北齊、北周書、南史、北史、隋書等，亦皆為唐初人所撰。主要亦多是承襲魏晉南北朝人之遺緒。惟以前人寫史，自馬、班以來，多係一人獨撰，唐後開始有集體編撰之例。然此不即是史學一進步，無寧可說是不如前人了。而且史學亦如經學，中唐以後，即不見有初唐之盛況。

但唐代儒學，於經史之學以外，卻另有一番轉進。我此所謂轉進，與前時期之所謂擴大稍有別。據我所見，唐代儒學之新貢獻，卻在其能把「儒學」與「文學」匯合，從此於經史之學之

外，儒學範圍內又包進了「文學」一門，這是一件值得特別闡發之事。

本來經學中，原有文學成分，如詩經便是。且羣經諸史，不能不說它都有絕高絕大的文學價值。但就古代人觀念言，則似乎並無文學獨立的一觀念。而且文學之與儒學，開始亦並無一種密切相關之聯繫。卽如楚辭作者屈原，本非一儒家，只其所作楚辭離騷之內容卻有與儒家暗合處，故爲後來儒家所推崇，但在當時則斷不能說楚辭卽是一種儒家文學。下逮漢人，以賦名者如司馬相如、揚雄之徒，明明與儒家經生不同，故班氏藝文志六藝略之外別有辭賦略，顯然不能以司馬遷史記列入「春秋家」爲例。揚雄早年本效相如作賦，有意欲爲一辭賦家。但晚而悔之，乃謂辭賦只是雕蟲小技，壯夫不爲。彼云：「詩人之賦麗以則，辭人之賦麗以淫。如孔氏之門用賦，則賈誼升堂，相如入室矣。但如其不用何！」則揚子雲亦已明明指出文學與儒學分道揚鑣，不走同一軌轍了。故當其轉變思想以後，遂改從文學轉入儒學，模倣論語作法言，模倣易經撰太玄。從此一例，可見西漢人心中惟經學始是儒學，而辭賦家言則另是一套，與儒學不相涉。故范曄東漢書，於儒林傳之外，又增設文苑傳，亦證文苑與儒林有別，卽在范曄當時，儒學中仍未包涵有文學。

首先提出文學之獨立價值者，應自漢末建安時代開始。魏文帝曹丕典論論文有云：「文章，經國之大業，不朽之盛事。年歲有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無

窮。」純文學之獨立價值之提出，當推始於此。然曹氏父子及建安諸子，亦均非儒家。此後梁昭明太子之文選，仍循建安路線，提倡純文學，力求與經史分途。其時如陶淵明詩，亦如屈原楚辭離騷之例，只可謂其與儒家有暗合，卻非有意把文學來納入儒學中。根據上述，故說文學與儒學本非一途，專從儒學中亦推衍不出文學來。至以文學匯通於儒學者，此一工作，乃自唐代人開始。

韓昌黎詩云：「國朝盛文章，子昂始高蹈。」唐詩人自陳子昂之後有李太白，此兩人皆有意上本詩經來開唐代文學之新運。但此兩人在唐代之復古運動，或開新運動中仍未能達到明朗化，或說確切化。即所謂匯通儒學與文學之運動，即納文學於儒學中之運動，其事須到杜甫，而始臻完成。杜詩稱爲「詩史」，其人亦被稱爲「詩聖」。杜詩之表現，同時亦即是一種儒學之表現。故說直到杜甫，才能眞將儒學、文學匯納歸一。換言之，即是把儒學來作文學之靈魂。此一運動，到韓愈又進一步。韓愈之「古文運動」，其實乃是將儒學與散體文學之合一化。韓愈散體文之眞價值，一面能將魏、晉以下之純文學觀念融入，一面又能將孔、孟儒學融入。此是韓愈在文學史上一大貢獻，亦是在儒學史上一大貢獻。故韓氏自述其作文工夫，謂當「行之乎仁義之途，游之乎詩、書之源」。又謂其「好古之文，乃由好古之道」。後人稱其「約六經以爲文，約風、

騷以成詩」。若明白闡述，即是把文學與儒學挽歸一途。論其文之內容，則實莫非是儒家言，其集中如原道、諫迎佛骨表等諸文固可不論，即隨手就韓集中拈其任何一篇，固可謂無不根據儒學而立言，亦可謂無一非融攝孔、孟之道以立言者。故自唐代起，自杜詩、韓文始，儒學復進入了文學之新園地。自此以後，必須灌入儒家思想才始得成爲大文章。此一新觀點，實爲以前所未有。必至此後，經學、史學與文學，均成爲寄託儒學、發揮儒學之工具。於是四部中之集部，亦遂爲儒學所包容。我特稱唐代爲儒學之轉進期，意即在此。

六

以下再講到儒學之第五期，即宋、元、明時代，我將稱之爲儒學之「綜匯期與別出期」。此當分兩面言：一說其綜匯，乃指其綜合匯通兩漢、魏晉南北朝下迄隋、唐之經、史、文學以爲儒學之發揮之一方面而言。此方面之代表人物，可舉歐陽修爲例。歐文宗昌黎，亦是粹然儒家言。但永叔除文學外，在史學、經學方面，造詣俱深，著述並富。我們固可說歐陽氏乃一文學家，同時亦可說其是一史學家與經學家。但歐陽氏乃一大儒，則無可異議。

北宋諸儒，大體全如此，他們都能在經、史、文學三方面兼通匯合，創造出宋儒一套新面目。其間所有差別，則不過於三者間，有畸重畸輕、偏長偏短。如王荊公偏重在經學，司馬溫公偏重在史學。荊公可說是儒家中之「理想派」，主要在講六經三代，崇奉上古史。溫公可說是儒家中之「經驗派」，主要在講漢、唐中古史。北宋新舊黨爭，就儒家立場言，亦可謂是一種經學、史學之爭。故新黨執政時，太學諸生便羣趨於研究經學。迨舊黨得勢，太學諸生又轉而注重史學。此一種學風動盪，直到南宋尙受波及。其次再說到二程洛學，他們較近於經學派。蘇東坡蜀學，則較近於史學派。但嚴格言之，蘇氏父子在當時及後代，均不目爲純儒。即就他們的文章看，其中頗多雜有縱橫家、莊、老道家言。在司馬溫公以後之洛、蜀、朔三黨分歧，若我們純從學術立場上來看，大體當如我上之所指。因此三派間，學術立場本有不同，並不即就地區分黨分派。

以上是說了北宋諸儒在綜匯經、史、文學而成其爲儒學之一面。但在另一面，則別有一種新儒家出現，我姑稱之爲「別出儒」，以別於上述之「綜匯儒」。如周濂溪、張橫渠、程明道、伊川諸儒皆是。他們與綜匯儒之所異：一則他們都不大喜歡作詩文，似乎於文學頗輕視，另則他們亦似乎不大注意談史學。即在經學方面，對兩漢以下諸儒治經功績，彼輩皆不甚重視。故他們之

所學所創，後人又別稱之爲「理學」。我今乃就兩漢以下儒學大傳統言，故說宋代理學諸儒，乃係儒學中之別出派。

亦可說宋代理學諸儒與兩漢以下儒學傳統不同處即在此。然亦不宜過分作嚴格之劃分。即如：周濂溪通書，與其太極圖說，則根據於易經而兼融之以中庸。橫渠之學，亦以易爲宗，以中庸爲體，而於六經中禮之一部分尤其所特重。其所作西銘，二程取以與大學同時開示學者。程子嘗言西銘此文：「我雖有此意，惜無此筆力。」可見別出諸儒，未嘗不注意到文章之重要。但卻不能說他們亦有一種文學觀。明道在荆公行新法時，曾有上神宗皇帝陳治法十事疏，可見明道亦未嘗不注意歷史往事與治平實績。二程言義理，尤皆溯源六經，所謂「反求於六經然後得之」，決非是一種門面語。而伊川尤窮其一生精力，著爲易傳。可見宋儒中別出一派，未嘗不於儒學舊傳統中所重之經、史、文學同時注意。惟彼等更注意在與當時之方外道、釋爭衡，換言之，則是更注重在思想義理方面，故對兩漢以來儒學舊傳統，比較不如其對此下儒學開新方面之更受重視。彼等意見，認爲超乎此傳統的經、史、文學之上，當另有一番甚深義理須闡發，因此遂成爲「理學」，亦稱「道學」，今人則稱之爲「義理之學」。元人修宋史，特爲立道學傳，以示別於從來之儒林傳，此事頗滋後人非議。其實在當時人觀念中，經學諸儒與理學新儒，確乎有一種分別

存在，元史爲之別立一傳，其事未可厚非。只是必要尊道學而卑儒林，則落入門戶之見，未得爲平允而已。

自二程下傳至南宋，有李延平，爲朱子師，朱子於其師李延平之爲學爲人，描述甚備。我們即舉李侗爲例，便可想見我上面所謂理學別出之儒與經、史、文學綜匯之儒之不同所在。但朱子雖出李氏門下，其學術門徑又有一大變。朱子乃中國儒學史中一傑出之博通大儒，至今讀其全書，便可窺見其學術路徑之宏通博大，及其詩文辭章之淵雅典懿。朱子在此方面，可謂實是承續北宋歐陽一派綜匯之儒之學脈而來。但朱子之特所宗主欽奉者，則在濂溪、橫渠、二程，所謂別出之儒之一支。於二程，尤所推尊。其所著伊洛淵源錄一書，即以孔、孟道統直歸二程。朱子之學，可謂是欲以綜匯之功而完成其別出之大業者。因此其對經學傳統，亦予以甚大之改變，彼將小戴禮中大學、中庸兩篇抽出，合論語、孟子而定爲四書。又另定五經讀本。於易有本義，於詩有集傳，書經集傳則囑付其弟子蔡沈爲之。史學方面，則承襲司馬溫公路向，認爲司馬氏之資治通鑑，即猶孔子當時之春秋，而特爲加以綱目，此實遠承王通續經之意見者。後人於王通則加輕視，於朱子則加推尊，此亦未爲公允。於禮則有儀禮經傳通解，以十七篇爲主，取大、小戴及他書傳所載繫於禮者附之，又自爲家禮一書，以當時可通行者私定之。於文學，則有韓文考異、楚

辭集注，所下功夫亦甚精湛。在經、史、文學三方面，皆有極深遠之貢獻，所影響於後來儒學者，可謂已遠超北宋歐陽一派綜匯諸儒之上。而觀其伊洛淵源錄一書，則知朱子所特別尊奉，乃在二程、周、張別出之一支。

七

朱子學之大概如上述。然在朱子當時，卽有與朱子極相反對之兩學派出現。一派自朱子好友呂東萊之史學，下傳而成浙東永嘉學派，如葉水心、陳龍川等。朱、呂兩人曾合編近思錄，朱子又特命其子從學於東萊。然朱、呂二人究自有分別。一偏經，一偏史，門戶劃然，不啻如王安石之與司馬光。而葉、陳二人則明白反對朱子，他們所提出之意見亦極有力量。水心反對朱子所定四書，否認孔、曾、思、孟一線單傳之觀點。龍川則反對朱子伊洛淵源錄之傳統，認爲漢、唐儒學亦各有其地位，不得謂惟有宋代伊、洛一派始爲孔、孟傳人。此兩種意見實有使朱子難於自圓其說之處。

而當時反對朱子者，除浙東史學一派外，尚有江西心學一派，主要者爲陸象山。象山亦朱子

好友，論學貴於簡易直截。嘗有問其學術傳統者，象山答云：「我讀孟子而自得之於心。」細觀象山此語，所重實尚不在讀孟子，而更重在「自得於心」之一語。故象山又曰：「學苟有本，六經皆我注腳，堯、舜以前曾讀何書來？」又曰：「卽不識一字，亦將還我堂堂地做一個人。」儒學發展到了可以不讀一書，甚至不識一字，可以自得於心，直接先聖眞傳，此誠可謂別出中之尤別出者。朱子欲令人先從事於泛觀博覽而後歸之約。象山則欲先發明人之本心，而後再及於博覽，所謂「先立乎其大」。故象山以朱子教人爲支離，其貽詩有云：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」兩人之相異，於此可見。然象山對明道、濂溪仍極佩服。尤所佩服者，在明道。故曰：「二程見周茂叔後吟風弄月而歸，有『吾與點也』之意，後來明道此意卻存。」故若謂濂溪、橫渠、二程爲儒學之別出，則象山實當爲此別出派中之尤別出者。但此後儒學，終是朱子一派得勢。抑且朱子後學，終是於經、史、文學卽朱子之兼采於北宋綜匯之儒之一派，卽象山所譏爲「支離」者，實爲最有成績。其著者，如金履祥、黃震、王應麟下及胡三省、馬端臨諸人皆是。他們都是兼通經史，亦不鄙視文學，雖承朱子上接伊、洛，卻與北宋綜匯儒一派未見隔絕，抑且甚相近似。此一趨勢，觀通志堂經解，卽可知其梗概。卽陸學傳人，到底也仍會歸到這一條路上來。

以下講到元代。近代國人講學，似對兩個時代有所偏忽：一爲忽視了魏晉南北朝。此一時代

人在經史儒學方面之貢獻，已在上提過。另一爲忽視了元代人之學問。元儒講經史之學，多流衍自朱子，其成就亦可觀。其所爲詩文亦皆卓有淵源，有傳緒可尋。明代開國規模，如政治制度、經濟措施、社會改革、教育設計諸要項，實全有賴於元代人之學業遺績。即如明初金華諸儒宋濂、劉基等，都在元代時孕育成材。此一情形，恰如隋、唐盛運之有賴於南北朝時代之學術餘緒，事同一律。中國儒學最大精神，正因其在衰亂之世而仍能守先待後，以開創下一時代，而顯現其大用。此乃中國文化與中國儒學之特殊偉大處，吾人應鄭重認取。

明初卻有許多與唐初相似處。明人有五經、四書大全，正如唐初之有五經正義。此乃根據元代朱學傳衍，而此後即懸爲功令。一次大結集之後，即不能急速再有新創闢，因此明代經學不見蓬勃，亦如唐代。史學則元儒本不曾在此方面有大貢獻，如馬端臨、胡三省等，皆偏重在舊史整頓，而於新史撰述則極少概見，遠不能與魏晉南北朝相比，因此明代史學更見不振。而且另有一點爲唐、明兩代之相似處。唐代自臻盛治，即輕視了南北朝。明人亦然，一入治平之境，也即輕視元人。唐、明兩代人之興趣與心力，多著眼到現實功業上面去，因此對前一代人之學術傳統轉多忽過。

以下再略論明代之文學，主要爲前後七子所倡導之「文必秦、漢，詩必盛唐」之擬古主義。

但他們沒有把握到唐代杜甫、韓愈以儒學納入詩文中之一種絕大主要精神。即是說他們沒有體會到韓、歐因文見道，以文歸儒之新傳統。因此前後七子提倡文學，只知模擬古人之軀殼與聲貌，卻未得古人之神髓。這一運動尚不如建安，雖無靈魂，卻能自見性情。他們所開創之新文學，縱不與儒學合流，但仍還有在文學上自己的立場。前後七子之模古，較之杜、韓以下之復古運動，實是貌是神非，到頭只落得一場大失敗。迨嘉靖間，唐順之起，始走回北宋歐、曾通順之文體，以矯當時之俗弊。而唐順之亦是一儒家，其學得自陽明門下之王龍谿，自謂對龍谿只少一拜，故到他手裏，又能窺見了因文見道、以文歸儒之大統緒。他撰有文編，所選大體依於儒家之準繩。較前有眞德秀選古文正宗，則太偏重在義理，而較忽略於辭章，重理不重文。荆川文、理兩重，實爲有勝藍之功。接起有茅坤、歸有光。茅鹿門始著有唐宋八大家文鈔，實遞承於唐順之之文編而專選唐、宋人之文，八家之名於焉乃定。歸有光亦是一儒家，兼通經史，沿續唐、茅一路，仍走上文學納入儒學之新路向，下開淸代之桐城派。然上述諸人，均起在嘉靖後，以下又未能有繼起之人，故明代文學，實無足稱，遠難與唐、宋相比。

論及明代之理學，自必提到王陽明。陽明推尊象山，主「心卽理」，並提出「良知」之說，後人合稱爲陸、王。陸、王之學爲理學中之別出，而陽明則可謂乃別出儒中之最是登峯造極者。

因別出之儒，多喜憑一本或兩本書，或憑一句或兩句話作爲宗主，或學的。如二程常以大學、西銘開示學者。象山則專舉孟子，又特提「先得乎其大者」一語。而陽明則專拈孟子「良知」二字，後來又會通之於大學而提出「致良知」三字，作爲學者之入門，同時亦是學者之止境，徹始徹終只此三字。後來王門大致全如此，只拈一字或一句來教人。直到明末劉蕺山又改提「誠意」二字。總之是如此，所謂「終久大」之「易簡工夫」，已走到無可再易再簡，故可謂之是登峯造極。然既已登峯造極，同時也卽是前面無路。至於陽明在文學方面之成就，則王門各派都已擺棄，遠不逮二程後有朱子，更可謂是王門別出儒中一大缺點。現在我們再總說明儒路子，可謂其只有別出儒，而無綜匯儒。而到晚明，則又爆出大反動。

八

現在說到儒學之第六期，卽淸代儒學，我仍將名之爲儒學之「綜匯期與別出期」。雖取名與第五期相同，但論其內容則甚不同。最先如晚明三大儒顧亭林、黃梨洲、王船山，他們都又走上經、史、文學兼通並重卽北宋綜匯儒之一路，而都成爲一代博通之大儒。此三人中，顧亭林大體

一本程、朱，還是朱子學之路向。船山在理學方面雖有許多不同意程、朱而一尊橫渠之處，但其爲學路向，則仍還是朱子遺統。此三人中，最可注意者，乃是黃梨洲。梨洲學宗陽明，但他的學術路向實與亭林、船山相彷彿，亦主張多讀書，亦博通經史，注重於文學，實亦極像北宋綜匯儒一路。故他說：「讀書不博，無以證斯理之變化。博而不求於心，是謂俗學。」此兩句中更重要者乃在上一句，因下一句乃當時別出儒之舊統緒，而上一句則另開了新方面，即是由別出重歸到綜匯，則和朱子學風實已無大分別。他的一部明儒學案，乃是一部極好的明代學術史，或說思想史。在他著此書前，他所須誦讀之書，何止數百千卷。而且此書雖宗奉陽明，依然羅列各家，細大不捐。此一路向，顯然與陸、王當時意味有了甚大不同。我們正須在此等處看出學術之變化來。本來宋、明講學之風，主要是別出儒，尤其是陸、王一派所重，而梨洲特稱之爲「講堂錮習」，可想當時學術路向轉變之急劇了。

黃梨洲之後有李穆堂，他崇奉象山，但他讀書之多，也堪驚人。穆堂同時友生有全謝山，上接梨洲父子有志未竟之稿而作宋元學案，此書之主要內容自在所謂別出儒理學之一面。但謝山此書，顯然更是綜匯儒之規轍，故他說：「此書以濂、洛之統，而綜合諸家，如橫渠之禮教，東萊之文獻，艮齋、止齋之經制，水心之文章，莫不旁推而交通，聯珠而合璧。」此種學風，與

濂溪、二程以下理學精神顯有歧出。而與朱子之崇奉伊、洛而兼走綜匯諸儒之路，有其極大的相似。

梨洲、謝山以後有章實齋，亦承黃、全學風，那時已是清代乾、嘉盛時，他分析並時學派，謂梨洲以下爲浙東之學，屬史學；亭林以下爲浙西之學，屬經學。又謂浙東淵源陽明，浙西淵源朱子。此一分別，在彼亦謂是根據史實。惟此處須再指出者，厥爲當時學風之轉向。亭林嘗言：「古今安得別有所謂理學哉？經學卽理學也。」我們若套用亭林此語來替實齋說話，亦可謂「古今安得別有所謂心學哉？史學卽心學也。」由陸、王一派之心學，轉出梨洲、謝山、實齋之史學來，此事大堪注意。故我謂清初諸儒之學，雖一面承接宋儒理學傳統，而其實已由別出儒重回到綜匯儒。而最可注意者，則正是由梨洲至實齋這一派所謂的浙東史學。而同時他們亦都注重文學。他們自稱承接陸、王，而學風之變如此，則浙西亭林一派淵源朱子的自可不問而知。

近人又常說清代史學不振，此亦未必全是。清人只於近代史方面以多所避忌，而少發展。但清儒在史學上仍有大貢獻。卽就浙東黃、全一派言，其最大貢獻有兩方面：一則爲學術史與人物史方面，試讀清人之碑傳集，此實爲一種創闢之新文體，不僅唐、宋古文家昌黎、永叔無此造詣，卽史、漢以下各代正史列傳亦不能範圍其所成就。此一新文體實淵源於梨洲學案，迄於謝山

鮚埼亭集中所爲之新碑傳而棟宇大啟，規模始立。此爲清儒在史學上一大貢獻。清儒史學之又一貢獻，則爲章實齋所提倡之方志學，此爲歷史中之方域史或社會史，其淵源乃自謝山表彰鄉土人物遞禪而出。若更遠溯之，則東漢及魏、晉諸儒已開了此史學之兩面，實已遠有端緒。惟全、章新有創闢之功，也不該抹殺。

現在我們再轉到清代經學方面。自亭林下至乾、嘉盛時之戴東原，恰與實齋同時，經學之盛，如日中天。但最先是由儒學而治經學，其後則漸漸離於儒學而經學成爲別出，又其後則漸漸離於經學而考據成爲別出，此爲清儒經學之三大變。最先經學尙未脫離儒學之一時期，如閻百詩之辨古文尙書，胡朏明之辨易圖與考禹貢，顧棟高之治春秋左傳，如此之例，莫非經史兼通，綜匯包舉，不失爲一種有體有用之學。越後則經學脫離了儒學，他們說：「訓詁明而後義理明」，於是只講訓詁，而把義理轉擱一旁。他們又要追溯兩漢博士家法，專爲兩漢博士重立門戶，於是變成經學獨立，漸與儒學無關。又後則更不是經學了，而僅見爲是一種考據之學。考據獨立成爲一種學問，經學亦僅視爲一堆材料。他們把同樣的目光來治史，史亦成爲一堆材料。材料無盡，斯考據工作亦無盡。此後清儒論學，乃若惟有考據一途始可上接先聖眞傳，此實可謂「考據學之別出」。又於考據學中別出了一種訓詁學，此卽所謂「小學」。故清人乾、嘉以下論學，乃若孔、

孟以下，特足重視者，惟有許叔重、鄭康成兩人。其後又超越了許、鄭而特別重視漢博士中公羊一家，於是儒學傳統中，只賸了董仲舒與何休。我無以名之，則只有仍名之爲是一種別出之學，即宋儒別出之學之又一變相，而不免每下愈況了。宋代別出諸儒只尊孟子，此下即直接伊、洛。清代別出之儒只尊六經，許、鄭以下即直接清儒。下至晚清今文學公羊一派，此猶宋代理學中有陸、王，可謂亦已登峯造極，於六經中只尊春秋，於三傳中只尊公羊，則又是別出中之別出了。

在此須連帶提及清代之桐城文派，此派承續明代歸有光，上接唐、宋八家，主張因文見道，以文歸儒這一路。其中心人物姚鼐，與同時經學大師戴震，均倡義理、考據、辭章三者不可偏廢之說，應可說其均是綜匯之儒之主張。可惜當時經學諸儒興趣已太集中在考據、訓詁方面，而桐城文派中亦少有大氣魄人，眞能從義理、考據、辭章三面用力。他們只在修辭方面，遵守宋儒義理，如不虛飾、不誇大、不失儒家榘矱。而論其文章內容，則頗嫌單薄，甚至空洞無物。直要到曾國藩湘鄉派，由姚氏古文辭類纂擴大而爲經史百家雜鈔，又主於義理、考據、辭章以外，再增「經濟」一目，可謂求於文學立基而加進綜匯功夫，可以上承北宋歐陽遺緒。而經學家中自阮元下逮陳澧，亦漸有主張經史兼通、漢、宋兼采之趨勢，雙方漸相接近。而陳澧亦極重韓文，但此雙方之力量，依然抵不住後起今文學家之掩脅，而終於別出一派單獨主持了一時的風尚。

九

此刻要談到中國後半部儒學史中之所謂「道統」問題。因凡屬別出之儒，則莫不以道統所歸自負。此一觀念，實由昌黎韓氏首先提出。原道云：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹、湯、文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟子，孟子之死，而不得其傳。」韓氏則隱然以此道統自負。此一觀念，顯然自當時之禪宗來，蓋惟禪宗才有此種一線單傳之說法。而到儒家手裏，所言道統，似乎尚不如禪宗之完美。因禪宗尚是一線相繼，繩繩不絕。而儒家的道統則變成斬然中斷，隔絕了千年以上，乃始有獲得此不傳之秘的人物突然出現。這樣說來，總是不大好。因此宋儒雖承受昌黎此觀念，但覺自孟子到昌黎，中間罅縫太大，遂爲補進董仲舒、揚雄、王通數人。但仍還是數百年得一傳人，中間忽斷忽續，前後相望，寥若晨星，即求如千鈞一髮不絕如縷的情形而亦不可得。下至程伊川，又謂須至其兄明道始是直繼孟子眞傳，中間更無別人插入。以此較之崇拜昌黎的一般說法，意態更嚴肅，而門戶則更狹窄了。朱子始在二程同時又補進了濂溪與橫渠。但以前那一段大罅縫，終是無可塡補。那豈不是孟子死後，道統之傳，已成一大秘

密，而此世界，亦成一大黑暗！抑且孔、孟之間亦早有一段脫節，於是朱子再根據二程意見，特為補進曾子、子思，於是總算自孔子起一線單傳了四代，但亦總覺得太孤伶太蕭索了。當時葉水心即根本反對此說，認為孔子之學並非只傳了曾子一人。即連孟子，也未必可說由他一人盡獲得了孔子之眞傳。陳龍川則謂漢、唐諸儒，也不能說他們全不得孔子之傳。這中間一段長時期，也不能說全是黑暗，無絲毫光明。但到陸象山又要拋開濂溪、二程，把他自己來直接孟子。此後雖像程、朱傳統較占了上風，而到明代王陽明，又是尊陸抑朱。此等爭持，也絕似禪宗之有南能、北秀，究是誰得了道統眞傳，其實並無證據，則爭辯自可永無了局。此實又不如禪宗，一面尚有衣鉢信物作證，而曹溪以下不再把衣鉢傳人，則更為一項絕頂聰明之辦法。此下禪學大盛，也可說六祖之摒棄衣鉢亦是一大因緣。惜乎宋、明道學諸公卻不瞭解得此中意味。

關於宋、明兩代所爭持之道統，我們此刻則只可稱之為是一種主觀的道統，或說是一種一線單傳的道統。此種道統是截斷眾流，甚為孤立的。又是甚為脆弱，極易中斷的。我們又可說它是一種易斷的道統。此種主觀的、單傳孤立的、易斷的道統觀，其實紕繆甚多。若眞道統則須從歷史文化大傳統言，當知此一整個文化大傳統即是道統。如此說來，則比較客觀，而且亦決不能只是一線單傳，亦不能說它老有中斷之虞。韓昌黎所謂：「孔子之道大而能博，門弟子學焉而皆得

其性之所近，其後源遠而末益分。」此說可謂近於情實。故自孔、孟以至今日，孔、孟之道其實則何嘗中斷！亦可謂：「孔、孟之道未墜於地，在人，賢者識其大，不賢者識其小，何莫非有孔、孟之道！」如此說來，好似把講孔、孟者的地位抑低些，但卻把孔、孟之道的地位更抬高了。若定要抬高自己身分，認爲只有他乃始獲得孔、孟眞傳，如此則把孔、孟之道反而抑低了。又且如宋儒，一面既是盛推曾點與漆雕開，像是別具隻眼。其實如照此等說法推演，難道孔子復生，反不把荀卿、董仲舒、王通、韓愈諸人也當作他傳人，而定要擯之門牆之外嗎？故就歷史文化大統言，宋儒此種道統論，實無是處。黃梨洲弟子萬斯同，曾作儒林宗派一書，此書雖亦儘多可議，然把儒學門戶廣大開放，較之宋儒主觀的、一線單傳的、孤立的、易斷的道統觀，則確已開明多了。

此下淸儒立意反宋學，卻想不到又來高抬漢學，嚴立門戶，似乎孔、孟之學，到宋儒手裏，反又中斷了。不僅如此，即宋儒以前如十三經注疏等，淸儒也看不起，就中只看重了鄭康成一人。後來連鄭康成也不信任，定要推到西漢董仲舒，但又不得不牽上了東漢之何休。這直可謂進退失據，而末流推衍所及，出來一個康有爲，自認只有他，才能再接上此一統緒。試問此種說法，豈不荒唐可笑！但推原其始作俑者，則不得不仍回到宋儒道學諸公的身上。固然，宋、明道

學諸儒在中國儒學傳統裏有其甚大之成就與貢獻，但此一狹窄的道統觀，卻不能不說由他們創始。至於清代諸儒，存心要反對宋儒理學一路，而不知自己仍陷在理學家的道統圈裏，依著別人家的牆壁，來建造自己的門戶，那就更可笑了。

一〇

以上分著六時期大體敍述中國的儒學演進史，到此已粗可完畢。若我們眞要對中國文化傳統有一眞認識，關於上面所講六時期之儒學演進，決不能擱置不理。若此後中國文化傳統又能重獲新生，則此一儒學演進必然會又有新途徑出現。但此下的新儒學究該向那一路前進？我想此一問題，只一回顧前面歷史陳蹟，也可讓我們獲得多少的啟示。不煩我們再來作一番具體的預言，或甚至高唱一家一派式的強力指導。如韓愈所謂：「開其爲此，禁其爲彼」，總不是一好辦法。韓愈尚所不爲，我們自可不走此絕路。昔邵雍臨終，伊川與之永訣，雍舉兩手示伊川，曰：「面前路徑須令寬，路窄則自無著身處，況能使人行？」我們今天來講中國文化，也就不該只講一儒家。又況在儒家中，標舉出只此一家、別無分出的一項嚴肅的、充滿主觀意見的，又是孤立易斷

的道統來。這是我這一番講演最終微意所在，盼在座諸君體取此意，各自努力去。

（民國五十年十月新亞書院講演新亞生活四卷十期）

朱子學術述評

朱子學說，規模極闊大，其思想頭緒又極繁複，自來號爲難究。竊謂欲治朱子思想，當分數要端。首在詳密排比其思想先後之演變，此項工作，固須精嚴考訂，然尤要在能有哲理的眼光。否則謹賴考訂，猶不足以勝任而愉快，如淸代王懋竑朱子年譜是也。其次在研究朱子對於並世諸家之批評意見，而加以一種綜合觀。學者多知朱、陸異同，然朱子不僅與陸異，並世諸家如張南軒、呂東萊、陳止齋、薛艮齋、陳龍川、葉水心等，朱子皆有往復評隲。必通觀此諸異同，而後朱子一家思想之地位乃始躍然呈露。然朱子在中國學術思想史上貢獻最大而最宜注意者，厥爲其對儒家新道統之組成。道統觀念，似乎孟子已言之，但亦可謂其本由釋氏。隋、唐閒台、賢、禪諸家皆有其傳統，不獨禪宗一家爲然。韓愈原道，始明爲儒家創傳統，由堯、舜以及於孟子。下及北宋初期，言儒學傳統，大率舉孔子、孟、荀以下及於董仲舒、揚雄、王通、韓愈。惟第二期

宋學，卽所謂理學諸儒，則頗已超越董、揚、王、韓，並於荀卿亦多不滿。朱子承之，始確然擺脫荀卿、董、揚以下，而以周、張、二程直接孟子。第二期宋學，卽所謂理學者，亦始確然占得新儒學中之正統地位。此爲朱子之第一大貢獻。

關於此方面之著作，最著者爲近思錄。其次朱子又於孔、孟之間增進曾子、子思兩傳，而有孔、曾、思、孟四書之彙集，此卽論語、大學、中庸、孟子是也。論、孟自來爲儒學所尊，中庸之書，當起於秦代。其書融匯儒道思想，與易繫辭傳相先後，實已爲先秦時期一種新儒學，與孟、荀有異。南北朝時代釋道思想盛行，中庸、易繫亦爲當時所重。唐李翱復性書，遠開宋代新儒學之先河，其篇中理論卽據中庸。釋氏如天台宗等治中庸者亦盛。北宋初期諸儒，皆極重視此書。張橫渠初謁范文正，范卽勸其讀中庸。大學則由二程始特推尊，故曰程門專以大學、西銘開示學者。至朱子遂彙學、庸、論、孟成一系統，並以畢生精力爲論、孟作集注，爲學、庸作章句。元、明以下迄於清末七百年朝廷取士，大體以朱注四書爲圭臬，學者論學亦以朱注四書爲準繩。朱子注四書，正猶孔子修六經。孔子修六經，未必有其事，而朱注四書則其影響之大，無與倫比。此爲其第二大貢獻。後人又常兼稱程、朱，其實朱子上承周、張、二程，惟治儒學則必尊論、孟、學、庸之四書。周、張多治易、庸，遂不如二程之更重論、孟，乃得有程、朱之稱。

朱子第三大貢獻，在其對經學地位之新估定。先秦儒學雖原本詩、書、禮、樂，後人稱之曰經學，但儒學與經學畢竟有不同。西漢博士，始以經學替代了儒學。此一風氣，直到唐人未能改。宋儒始漸漸從經學中擺脫出來復興儒學，朱子乃此一續業之完成者。他對諸經有許多極精警的見解。他說：

易非學者急務也，某平生也費了些精神理會易與詩，然得力則未若語、孟之多也。易與詩中，所得似鷄肋焉。（語類一〇四）

又說：

詩是隔一重兩重說，易與春秋是隔三重四重說。春秋義例，易爻象，雖是聖人立下，今說者用之各信己見。……但未知曾得聖人當初本意否？且不如讓渠如此說。……今欲直得聖人本意不差，未須理會經，先須於語、孟中專意看他。

又說：

書中可疑諸篇，若一齊不信，恐倒了六經。（語類七九）

朱子此種見解，黃東發日鈔裏曾有一段批評說：

朱子謂易本卜筮，謂詩非美刺，謂春秋初不以一字為褒貶，皆曠世未聞之高論，而實皆追復古始之正說。乍見駭然，熟輒心靡。卓識雄辯，萬古莫儔。（日鈔卷三八）

此眞說出了朱子治經學的眞貢獻。他的周易本義，說易為卜筮書，較之王輔嗣、程伊川注易，更多開朗。他的詩集傳，全用後代文學集部眼光來解說詩經，更為脫淨前人窠臼。他對尚書，早已疑及今古文之不同，遠開後來淸儒門路。他亦認尚書為一部古史，其間有關上古天文、曆法、地理、制度以及種種名物，全需專家知識整理，所以他把書集傳的工作讓他門人蔡沈去完成。朱子對於孔子春秋也只認為是一部通史之首祖，史學應該注重近代。在孔子時修史，自然該偏重春秋時代，在後世則不應仍只是看重春秋。因此朱子極重視司馬光通鑑，而自己有意來寫一部綱目。把司馬光通鑑當作左傳，而他自己的綱目則是一部新春秋。這又是一種極大膽而極開朗的見解。他對於禮的一部份，也認為古禮不能行於後代，而制禮作樂則不屬社會私人事業，故他只有意寫

一部家禮。而他晚年的儀禮經傳通解則意存考古，借以通今。這樣，在他手裏，把自漢歷唐，對古代經學的尊嚴性與神秘性全剝奪了，而重新還他們以在後代所應有之地位。後來如明儒王陽明「六經皆史」的理論，其實在朱子早已透切發揮了。從此以下，四子書占踞上風，五經退居下風，儒學重新從經學中脫出，這是朱子第三大貢獻。

以上三點，都從學術史上著眼。若說到朱子自己的思想，則他的最大貢獻，尙不重在他自己個人的創闢，而更重在其能把他自己理想中的儒學傳統，上自五經、四書，下及宋代周、張、二程，完全融成一氣，互相發明，歸之條貫。照朱子的見解，眞是「先聖後聖，其揆一也」。他在中國思想史裏，獨尊儒家。在儒家中，又爲製成一系統，把在他系統裏的各時代各家派，一切異說，棄短用長，融會貫通，調和一致。此非朱子氣魄大，胸襟寬，條理細密，而又局度開張，不能有此成就。孟子稱孔子爲「集大成」，此層在後代已無可細說。至如朱子則確是集孔子以下儒學之大成，這是朱子第四大貢獻。

故論朱子思想，似乎多承襲，少開創。其實朱子所開創，都已融化在承襲中，而不見其痕迹，這是朱子思想最偉大之所在。後人都謂朱子沿襲伊川，最顯著者莫如他的大學格物補傳，似乎郎承用伊川「集義致知」的見解而來。大學本是程門一部新經典，朱子大學章句首引：

子程子曰：「大學孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。」

大學既如此重要，而程、朱相傳皆認古本大學有錯簡，有脫文。最重要者在大學八條目的開始第一步工夫，卽所謂「致知在格物」者，亦不幸有脫文，而其義已失，朱子乃特爲之作補傳。其文曰：

右傳之五章，蓋釋格物致知之義而今亡矣。閒嘗竊取程子之意以補之。曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求致乎其極。至用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

此卽有名的所謂朱子格物補傳。夫既學者入德必由大學，而大學始教又在格物，則豈非格物便成了學者爲學第一步最基本的工夫。但古人格物義已亡失，今朱子卻云推本程子意補之，此無異俗云偷天換日，使後世學者自以爲是遵循孔門，而實際乃依照程、朱。而朱子卻決不認他自己特有

創見，其尊奉大學，爲格物作補傳，乃云只照程子意爲之。但在朱子，亦非有意作僞或假託，四書集註乃其畢生精力所萃，直至七十二歲臨終那日還修改了大學章句裏的誠意章。在朱子心裏，彼實深見其理之當然，亦深信自己立說，乃一本二程，僅加闡發，未敢自出己見，標新立異。在朱子之學問精神裏，實已深蘊有一種所謂近於宗教的信仰。此等境界，卻不當用後代考據家意見來責備。

朱子格物補傳裏最重要的意見，由後人看來，乃是一種心、理兩分說。所謂「理」者，有時是指的「事理」。朱子注大學格物說：

格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。

此顯然明說是事理，但有時亦指「物理」，所謂「一草一木亦皆有理，都須格」是也。今若謂物理、吾心非一是二，此固常情所同是認，但若謂事理、吾心判爲兩事，則頗覺於義理上難成立。但朱子寧於此不知。朱子意，事亦在心外，不能全屬心內。既在心外，則不能謂心卽事，則事理亦仍需此心去格。朱子的心、理兩分說，其實還是根據程子心、性分別的見解而來。玉山講義，乃朱子晚年意見，他說：

大凡天之生物，各付一性。性非有物，只是一箇道理之在我者耳。故性之所以爲體，只是仁、義、禮、智、信五字。天下道理無不出於此。後世之言性者多雜佛、老，所以將性字作知覺心意看了，非聖賢所說性字本指也。（文集卷七四）

此處朱子將心、性分開說，似乎與孟子論性原旨有些處違異。孟子說「惻隱之心，仁之端也」，只說從惻隱之心推擴出去便是仁，故惻隱之心，便是仁之端。言「端」者猶其云「火之始然，泉之始達」。惻隱之心便是仁道之開端。如此便見性善。則所謂性善，只是人道中之善端其本由於人性而已。今朱子卻說：

謂之端者，猶有物在中而不可見，必因其端緒發見於外，然後可得而尋。（玉山講義）

如此則成爲仁（即性）居人心中，但不可見，因惻隱之端緒發見在外而後可見。如此則由仁之性發出惻隱之心來，性是內在之本，心只是外顯之末。便不免要教人由外在的端緒（心）向內尋索，而識其內在之性，而若輕忽了教人由內心的端緒向外推擴，而達於人道之仁，豈不與孟子原意若有相背？此處似乎因朱子依然遵守伊川「性中只有仁義，那有孝弟來」的意見，遂不得不把孟子

文義曲解。

又孟子：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」這明明是說盡心始可知性，知性始可知天，但朱子集注又倒說了。他說：

> 心者，人之神明，所以具衆理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮天理而無不知者也。旣知其理，則其所從出亦不外是矣。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。

根據朱子此節注文，依然是主窮理乃可以盡心，乃謂孟子此章與大學格物補傳，意義一致。但孟子此章之原意，似乎要人把自己此心惻隱羞惡諸端向外推擴盡致，則自然可以知性。並非說知性了乃始可盡心。更不曾說窮理即是知性工夫。可見朱子此處說法與孟子有異。論其下工夫處，一內一外，正相倒置。關於此節，明道所解似不甚誤。明道云：

> 心也性也天也，一理也。自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。

明道此處，似乎有主張「心卽理」的傾向，故言之甚渾括。但伊川則力主「性卽理」，由此來看心，則只是一個知覺靈明，此處便見明道、伊川之相歧處。而朱子則承伊川意發揮，此亦有其用意所在。朱子曾說：

釋氏專以作用爲性，在目曰見，在耳曰聞，在鼻齅香，在口談論，在手執捉，在足運奔。且如手執捉，若執刀胡亂殺人，亦可爲性乎？龜山舉龐居士云，神通妙用，運水搬柴，以比徐行後長，亦生此病。不知徐行後長，乃謂之弟，如曰運水搬柴卽是妙用，則徐行疾行，皆可謂之弟耶？（語類三六）

又說：

知覺之理，是性所以當如此者，釋氏不知，他但知知覺，沒這理。

又引上蔡云：

佛氏所謂性，正聖人所謂心。

朱子這一番辨論極關重要，正如後人所謂「儒釋疆界」，這是宋儒所力求異於釋氏處。最其吃緊者仍在一「理」字。朱子又云：

吾以心與理爲一，彼以心與理爲二。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬物咸備也。

（文集五六答鄭子上）

釋氏既主心空無理，所以只要認得此心便够。今既主心具衆理，則不得不於此衆理上下工夫。這是朱子意見。

佛學在宋代還極流行，卽程門高弟，如謝上蔡、游定夫、楊龜山後梢皆入禪去（此亦朱子語）。伊川本云：「善觀者卻於喜怒哀樂已發之時觀之」，但楊龜山一傳爲羅仲素，再傳爲李愿中，卻教人看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象。此豈非與師門宗旨顯相違背，這明明受了禪學影響。朱子親受學於李愿中，但朱子自始便懷疑李先生的教法。他說：

李先生爲默坐澄心之學，只爲李先生不出仕，做得此工夫。若是仕官，須出來理會事。

（語類一一三）

釋氏在山門裏學作佛，儒家則須在社會上擔任治平大業。默坐澄心，宜於求悟，不宜於致知。朱子從實際生活上來反對默坐澄心，這便是反對了楊龜山以下程門相傳的爲學入門工夫，便是反對了他師門嫡傳宗旨。朱子此種精神，實在是大可佩服。

朱子又有觀心說，在純粹理論上反對此種默坐澄心的工夫。他說：

佛者有觀心說，夫心一而不二者也，爲主而不爲客者也。命物而不命於物者也。故以觀物。則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外復有一心而能管乎此心也。此亦不待辨而審其言之謬矣。（文集卷六七）

朱子反對佛家的觀心工夫，其實也卽是反對當時程門相傳看喜怒哀樂未發以前氣象的工夫，亦卽是反對他老師李愿中的默坐澄心之學。這裏有一大問題。禪家宗旨本來無一物。不思善，不思惡，便是此心本來面目。只要能無所住而生其心。一悟到此，便是卽心卽佛。心外無事，便卽是心外無理。但儒家則不然。須出來理會事，便須理會事事中之理。但又不是說，理在心外。朱子既說心具眾理。伊川亦說：「沖漠無朕，萬象森然。」則程門之所以要默坐澄心，看喜怒哀樂未發以前氣象者，正是要從沖漠無朕中看出萬象森然來。所謂反觀吾心，也不是說此心之外復有一

心，亦只是就此刻之心來反觀前一刻之心。人當默坐澄心時，若能善自反觀，自可見到伊川所謂沖漠無朕的境界。而在此沖漠無朕中，卻是萬象森然。以後陽明良知之學，所謂「見父自然知孝，見兄自然知弟」，正爲心具眾理，故主張其能因物而現。若日常此心爲物欲錮蔽，則良心汩沒，便不能見父知孝，見兄知弟，故陽明在前亦教人姑自默坐澄心。此說雖原本於釋氏，但實爲宋、明儒共同重視的一項工夫。明道提出居敬工夫，意亦在此。但默坐澄心，最多亦只在物欲錮蔽上有作用，在窮格物理上仍須另有工夫。若只靠一邊，便滋病痛。故朱子既說「心具眾理」，又教人「以心觀物則物之理得」，粗看似乎在主張理在物不在心，其實乃是心與物合乃見理。此間有大不同。心與理，可以分言，亦可合言，此乃朱子立說之圓活而細密處。

照孟子意見，似謂天地間一切道理，本由人心展衍而出。如人有惻隱之心，推廣出去便成仁的道理。人有羞惡之心，推廣出去便成義的道理。人生界一切道理，推求本源，全由此心，故曰「萬物皆備於我」。這是說人生行爲的標準，皆備在人心中。又說「盡心知性，盡性知天」。可見性亦只在心內，不是心外別有性。人心不僅有作用，亦有其同然常然而一定的傾向。如惻隱羞惡，不盡是作用而已，即在惻隱羞惡中便見人心對外物之同然常然的態度與傾向，即此傾向或趨勢上便見性。只說心，似屬僅在人，各自私有。說性，則明見爲自然與天賦，並見人有同然。故盡

心可以知性知天。但到程、朱，因受當時禪宗說心過了分，又沒有說到儒家相傳之性字，於是倒轉來說，在性字上比較孟子說得重了些。他們說：因人心中有仁，故能發出惻隱心來。因人心中有義，故能發出羞惡心來。這些仁義的道理在心中便叫性，故說性卽理。此雖與孟子稍有異，但心不卽是性，性亦不卽是心，其間必有別。則程、朱與孟子還無二致。故程、朱不肯說心卽理。心只是一個虛靈不昧之體，可以照察理，而非卽是理。如此說來，程、朱所說之心，卻正如釋家之說心，僅止於知覺與作用，但究有其不同處。禪家言明心見性，性只是一涅槃佛性，只是第一義空。而程、朱則謂性卽理，又說性卽在心中，故曰「心具眾理」。但亦可說在心外，因物各有理，而物則明在心外。若就理而言，則可說物我一體。若就心而言，則該窮理致知，始能明白知得何物何事該惻隱，該羞惡。因知惻隱、知羞惡之能屬心，而該惻隱、該羞惡之理則在事在物。而此理又屬在心，這卽是性。孟子主張理由心而發，程、朱則主張理卽物而在。因其時禪學方張，若亦主理由心而發，卽易陷於卽心卽理、卽心卽佛之窠臼。因此程、朱立說，似乎較之孟子，迹近牽向外去，然內外合一，與孟子原義並無大相歧。故程、朱雖認心只是一個虛明靈覺，若與禪學無殊，但於虛明靈覺之外，或說虛明靈覺之內，有一理之存在，此則與禪學之大異處。故程、朱學派只言心卽性，不言心卽理。心固是虛明靈覺，但兼包有情感，有傾向，有他自己的嚮往、趨

勢和要求。若抹殺人心自己的嚮往趨勢和要求，而只從其虛明靈覺處看，心則便成爲性空。孟、荀皆兼言心性，但一主性善，一主性惡，正相違反。大學言心不言性。中庸又只言性，不言心。心性之辨，先秦儒似未到達發展成熟之階段，而佛家禪宗，又只言心之虛明靈覺，而認性爲空。故心性的新說，不得不待有宋理學諸儒來完成。

朱子言心性，上承二程。但另一方面，則把濂溪、橫渠的思想來彌縫二程之所缺。朱子思想，可分爲「心性論」與「理氣論」之兩部分。朱子說：

先有個天理了卻有氣，氣積爲質，而性具焉。（語類一）

又說：

理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別有一物，卽存乎氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處。

又說：

無此氣，則此理如何頓放。

又說：

不可說今日有是理，明日卻有是氣，也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻在這裏。

又說：

所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾渾，不可分開各在一處。然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則雖未有物，而已有物之理。然亦但有其理而已，未嘗實有其物也。（文集卷四六答劉叔文）

朱子此種理氣論，亦可謂深受佛家賢首宗影響。或人問萬物各具一理，而萬物同出一源，朱子曰：

釋氏云：「一月普現一切水，一切水月一月攝。」這是那釋氏也窺見這些道理，濂溪通書只是說這一事。（語類一八）

這是朱子自己明白說釋氏理論亦有同於儒義處。惟釋家涅槃佛性，乃是第一義空，是本體寂滅，而朱子之說「理」，則雖非別是一物而是一「實在」，理是「生」與「有」之所以然。但理雖是一實在，而既非別是一物，則必掛搭於氣，不能獨立自存。又且雖爲生與有之所以然，但他並無力量，並無作用，只能主宰氣，不能推動氣。所以說：

氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作，只此氣凝聚處，理便在其中。（語類一）

又說：

理只是箇淨潔空濶底世界，無形迹，他卻不曾造作，氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。（同上）

明儒曹月川非之，謂：

觀語錄，謂太極不自會動靜，乘陰陽之動靜而動靜耳，遂謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入而人亦與之一出一入，以喻氣之一動一靜而理亦與之一動一靜。若然，則人爲死人，而不足以爲萬物之靈。理爲死理，而不足以爲萬物之原。理何足尚，而人何足貴哉？（明儒學案卷四四）

月川之駁朱子，若甚是，實非是。人乘在馬上，一出一入者是馬，但主宰此馬者，乃此乘在馬上之人。人不離馬自步，然馬之一出一入，則固乘此馬者主之，何得以死人爲喻，而謂其何足貴乎？

大體說之，朱子「氣」的觀念，全近道家。道家亦認一氣運行之中有自然條理，人須符合此自然條理，則必當刳心去智，無作無爲。朱子亦認理非別爲一物，只說他是箇「淨潔空濶底世界」。但又說：「山河大地都陷了，理畢竟卻在。」則朱子說理，既不近於佛氏之涅槃佛性，而與道家自然之理復不同。蓋朱子思想，不僅綜合會通了二程與周、張，並亦綜合會通了道家與釋氏。而能不爲道釋、不爲周、張、二程之所縛，而調和折衷，別成一套，此見朱子思想之卓然不可及之集大成處。

明白了朱子的理氣論，便更易明白朱子的心性論，此在朱子思想中本是一脈貫通。朱子說：

天下無無性之物，蓋有此物則有此性，無此物則無此性。（語類四）

此處物卽屬氣，性卽屬理。性之在物，卽猶理之在氣。不能謂天地只有一氣，更無理。亦猶如不能謂物只是物，更無性。朱子四書集注孟子告子篇有云：

性者，人之所得於天之理也。生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也。氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異。以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之得而全哉。

此處性、氣兩分，正亦猶大學格物補傳之心、理兩分，實爲朱子思想之中心主幹。朱子常說理掛搭在氣上。又說，性是一物在心中。性卽理，心卽氣，性在心中，卽猶是理附於氣。朱子看理既是一個沒氣力的理，因而朱子看性，亦是一個無生命的性。同樣不能自動的發出行爲與變化來。明儒王浚川謂「性卽是理，則無感無動無應，一死局耳」。又曰「理安能動」。（明儒學案卷五〇）如此等語，若說中了朱子毛病。其實是朱子思想之極精卓處。因若性與理都能自主自動，則盈宇

宙間，莫非有性有理，即將自成一至善無虧之宇宙。則人物之生宇宙間者，豈不將眞成爲死人與死物乎！儒家傳統，遠自孔、孟以來，顯屬以人文精神爲主幹。朱子采進了道家自然義來釋宇宙，但仍保持儒家傳統之人文精神於不搖不拔。不能會通以觀，細密以求，便即失之。

朱子說：

心便是官人，性便是合當做的職事，氣質便是官人所習尚，或寬或猛，情便是當廳處斷事。

此處朱子明說作主者是此官人，一切責任，全在此官人身上。惟此官人，在其當廳處斷事時應知有他合當之職。而他之當廳斷事，主要者又在情不在性。故朱子又說：

性者心之理，動者是情，主宰是心。（語類五）

人之性既不能作主，又不能推動，必待其人之情。否則將是一靜定的死局。性屬天，情則降落到人的層次上來。若一任其性，則有天無人，此將成道家之自然義。今將性轉到情，則人的地位與意義方顯。

朱子又說：

人多說性方說心，看來當先說心。

此尤顯然把性轉落到心。心則顯然更屬人的層次中。朱子又說：

天地若無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花，……心便是他個主宰處。

如此則說成天地也有心。性本是宇宙間一主宰，而朱子乃把此主宰轉移到心上來，此是朱子思想之極卓越處，非細闡不易瞭解其苦心。朱子又說：

天下之物，至微至細者亦皆有心，只是有無知覺處爾。且如一草一木，向陽處便生，向陰處便憔悴，他有個好惡在那裏。

朱子此等處講心，似乎正是孟子、中庸書中之所謂性，而性之中則必有情，此處又說成其有心。宇宙間萬物，只要他有一定的傾嚮與趨勢，這便是天地間萬理之所從出，如此則宇宙總是一合理的宇宙。但自然之理與人文之理究自有別。人不能只在自然之理中生活，應有其自創的一番人文

之理，此卽人類歷史文化之所由來。人文之理，固不能違背了自然之理，但自然之理中，仍可自孕有人文之理。今若說性爲自然之理之主，則心應爲人文之理之主。朱子因此而論心與性、氣與理之別，而有時亦遂頗有主張「心卽理」說之傾向。

或問：「理是道理，心是主宰底意否？」朱子說：

心固是主宰底意，然所謂主宰者卽是理也。不是心外別有個理，理外別有個心。

如此豈不是明明說成了心卽理。但從朱子思想之大體看，則朱子只肯明白說「性卽理」，又說性是一物在心中，卻不肯多說心卽理。因朱子的「理」字觀念中，實包有「自然理」與「人文理」之一分別。天是宇宙間一主宰，人亦是宇宙間一主宰。但人之主宰此宇宙，又不能違背了天。朱子說：「天卽理也。」換言之，人之主宰此宇宙，究也不能違背了理。但在理之主宰之下，人也還是有他一分自由，可以自作主宰。朱子思想在此等處，誠可謂既圓通，又卓越，有待吾人再來闡揚。

到此我們可以繼續講到朱子的格物窮理論。朱子雖主張萬物同出一源，但又說：

道理散在事物上，卻無總在一處的。（語類一二〇）

所以說：

天下豈有一理通，便能萬理皆通，也須積累將去。（語類一八）

積累多，自當脫然有貫通處，乃是零零碎碎的湊合將來。

零零碎碎的湊合，這是朱子格物窮理精神。所以說：

大體只是合眾小理會成，今不窮理，如何便理會大體。（語類二五）

朱子不主張徑去理會大體，只教人從眾多小理處窮究。若只理會一大體，則有了天便沒有人。如道家言自然，釋氏言涅槃，都是此病。

故朱子又說：

萬理雖只是一理，學者且要去萬理中千頭萬緒都理會，四面湊合來，自見得是一理。（語類一一七）

朱子教人從「萬個道理四面湊合來」，卻不許你缺一個。他又說：

大而天地陰陽，細而昆蟲草木，皆當理會。一物不理會，這裏便缺此一物之理。

此是朱子說的自然理。朱子又說：

天下無書不是合讀底，無事不是合做底。若一本書不讀，這裏便缺此一書之理。一件事不做，這裏便缺一事之理。

此是朱子偏重說了人文理。

上引各節，應與大學格物補傳合看。朱子雖在格物補傳上說有豁然貫通之一日，然並非說貫通以後即不再要做窮理工夫。當知宇宙物變無窮，人文事變無窮，儘管此心已貫通明達，但依然還要隨事隨物去窮格。少窮一物，便少知一物之理。如此說來，始見萬物之在宇宙間，乃各自有其獨立存在之地位與價值。物如此，人更然。在此朱子有他更緊要的說明。他說：

論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同。（文集卷四六答黃商伯書）

萬物一原而理絕不同，乃是朱子極警闢的創論。可見朱子所重，乃不僅在理的大本一原處，而更在理的絕不相同處。此是朱子格物窮理論之重要精神。

朱子論理如此，論性亦然。他說：

性如日光，人物取受之不同，如隙竅之受光有大小也。

從來說性與理皆從同處說，朱子更從其異處說，此是朱子思想之迴不猶人處。朱子又說：

人物性本同，只氣稟異，如水傾放白椀中是一般色，放黑椀中又是一般色。

又說：

如一江水，你將杓去取，只得一杓。將椀去取，只得一椀。至於一桶一缸，各自隨器量不同，故理亦隨異。

根據上述，可見朱子心中之人性，亦非全是一樣，此即張橫渠所謂之「氣質之性」，「理一分殊」。朱子既注重在其分殊上，於是他的思想乃於孟子外又兼融及於荀卿。朱子主張憑藉各自的

虛明靈覺之心來向外窮理，此一層極近荀子。但朱子在此上又添一曲折。他說「心具衆理」。

此心虛明，萬理具足。外面理會得者，卽裏面本來有底。

此說一本孟子，乃非荀子所有。釋家亦云：「山河大地盡是妙明心中物。」但朱子把理、氣分說，並不主張萬物在我心中，而認萬理在我心中，此則是朱子與釋家相異處。但既認萬理在我心中，而又要向外尋求，因理非氣則無可安放，理既安放在氣上，故窮理必須格物。物相異，則理亦有異。物無窮，斯理亦無窮。但卻又全在你心裏。試問無心又何以見物，何以窮理。而且既是性卽理，性不在心外，則理亦不在心外。此是朱子思想極圓通，極細密，而亦極費分疏處，主要全該從「性卽理」的一語上去理會。此所謂性與理，內面在人心中，外面又在天地萬物。天與人，既分亦合，既合亦分。而重要則要分辨理不外於心而心不卽是理。

心不卽是理。而理則卽在心中，可以爲心所覺見，此處有一番工夫，則曰「主敬」。或曰「居敬」。故朱子於格物窮理之外還要補上此一番居敬工夫。他說：

敬則萬理具在。

此處有一條件，若心不敬，即不能萬理具在。敬是此心之凝聚。若不凝聚，先放散在外物上面去，則將見有物無心，更何能萬理具在。此云萬理具在，亦並不是說萬理具現。此是說：人能居敬，而後可以窮理，並非即可以居敬來代替窮理。朱子說：

凡學須要先明得一箇心，然後方可學。譬如燒火相似，必先吹發了火然後加薪，則火明矣。若先加薪而後吹火，則火滅矣。（語類一二）

此處言心的工夫，又頗似荀子，但畢竟仍與荀子異。

朱子在此上又轉到中庸「已發、未發」的問題上去。朱子說：

今於日用間空閑時，收得此心在這裏，截然，這便是喜怒哀樂未發之中，便是渾然天理。事物之來，隨其是非便自見得分曉。便如執權衡以度物。

其實中庸本係荀子以後之書，本可受荀子影響。中庸「未發之中」的理論，頗亦似從荀子書中脫胎。但此處有一辨。如云「執權衡以度物」，此只是心氣中平沒有偏向，如所謂水靜則見鬚眉也。但朱子又云「渾然天理」，則又別是一義。似謂因心中有是理，故能格外面的理。若此心不

敬，則外面理便不明。心中雖萬理具足，卻為此不敬瞞住了。此心渾然天理，卽是萬理具足，乃所謂未發之中，此仍卽伊川之所謂「沖漠無朕而萬象森然」。欲求達此境界，則須有居敬工夫。故必居敬而後可以格物窮理，此一義則實非荀子所有，但亦與大程子所謂「誠敬存之、更有何事」之意義仍有相違。荀子是教人把此心來窮外面理。大程子則似說存此心而理自明。荀子所重在外，大程子所重在內。都易使人忽略了理之一原之內外合一處。禪宗教人「看父母未生以前本來面目」，此乃要人悟到「萬法皆空」的境界，所謂「三界惟心，萬法惟識」，全歸到心與識上，而到底則只是一空。今朱子則要從人心未發之中來教人看到渾然天理與萬理皆具。故說：「吾儒以性為實，釋氏以性為空。」亦可說，朱子看心，實與釋家無大分別，但只在心之外或說心之內另安放一性或理，亦可說在人文之內另安放一自然，或說是在自然之內另安放一人文。乃庶使天與人卽自然與人文之內外合一，此始是朱子的理想境界。

朱子別一處又說：

釋氏雖自謂惟明一心，然實不識心體。雖云心生萬法，而實心外有法。故無以立天下之本，而內外之道不備。然為其說者，尤如左右迷藏，曲為隱諱，終不肯言一心之外別有大

本也。若聖門所謂心，則天序、天秩、天命、天討、惻隱、羞惡、是非、辭讓，莫不該備，而無心外之法。故孟子曰：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」是則天人性命豈有二理哉。（文集卷三〇答張欽夫）

朱子此文，顯見他的思想乃竭力要從佛學再一轉手的痕迹。他說釋氏心外有法，即指涅槃性空言。他亦未嘗不如禪師般，主張唯明一心，心外無法，但其所識之心，則與禪師們所識之心大異不同。以前孔孟只就人生圈子內立論，謂人類百行眾德，皆由人心自然傾向中展衍而來。今朱子則於人生以外又添上一個陰陽五行的氣世界，要說物各一理。以人而言，則必人與天合，心與物合，內外合一，乃見此理。因此朱子思想，乃從孔孟之人文界，又融進了道、釋之宇宙自然界。若從理學言，則從二程又融進了周、張。此是朱子格物窮理之最為博大宏通處。亦可謂朱子之所謂「理」，早已非孟子之所謂「義理」。孟子義理專指人文界一切人事言，朱子之所謂理，則牽涉到宇宙物理上面去。但外於人心，則此宇宙物理，亦將無所安放，無所發現。要之一切理則全在人心中安放發現。故說：「此心渾然天理，眾理具備。」又說：「佛家雖云心生萬法而實心外有法，無以立天下之大本。」所謂心外有法者，即指涅槃性空言。既不認此宇宙萬物之存在，則何

從立天下之大本。道家言自然，認此宇宙萬物之存在，但又要人刳心去知，而不知心之可以生萬法，而一惟以自然爲法，斯亦失之。朱子之說，則求心天合一，人文與自然合一，兼采道、釋之長，而自成爲新儒之一家言。若只云心卽理，則又是有人無天，亦朱子所不許也。

現在再說到未發已發的問題，朱子在此上亦曾極費研尋。他最先說：

> 心未嘗不發。
>
> 人自有生卽有知識，事物交來，應接不暇，念念遷革，以至於死，其間初無頃刻停息，舉世皆然。（文集卷三〇與張欽夫。宋元學案卷四十八中和說一）

那是他主張程子「未發之前更如何求」，「善觀者卻於已發之際觀之」的見解。但稍後他變了。他說：

> 日間但覺爲大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容稍頃停泊，蓋其所見一向如是，以故應事接物處但覺粗厲勇果增倍於前，而寬裕雍容之氣略無毫髮。（文集卷三二答張欽夫。宋元學案中和說二）

又云：

手忙足亂，無著身處。（同上）

這是說若認人心只有已發，便會有此境界，便使人生儘是不安。於是朱子又回頭轉到未發的存養方面來。他說：

人之一身，知覺運用，莫非心之所爲，則心者固所以主於身而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一心渾然，道義全具。其所謂中，是乃心之所以爲體而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，是乃心之所以爲用，感而遂通者也。然性之靜也而不能不動，情之動也而必有節焉，是心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始相離者也。蓋心主乎一身而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前，是敬也，固已主乎存養之實。已發之際，是敬也，又常行於省察之間。……君子之所以致中和而天地位萬物育者，在此而已。（文集卷三二答張欽夫。又學案中和說三）

這裏朱子明明認性爲未發，情則已發，又用橫渠「心統性情」之說，謂心貫徹乎動靜。動時省察，靜時存養，即是程門「敬」字工夫，如此則已發、未發面面兼到。這裏的問題，主要在性、情的分析上。性未發，管攝不到情之已發，須要把心來做主。增強此心作主力的便是敬。敬裏面又分靜存動察。格物窮理只偏在動察一邊，若非有靜時存養工夫，則動時省察便易失錯。這就造成朱子居敬、窮理兩面用功的理論。此即伊川「涵養須用敬，進學則在致知」之說。但到朱子手裏，卻開展得精微多了。而朱子有時在此兩邊又有稍微偏重靜存一面的意向。他說：

未發之前不可尋覓，已發之後不容安排，但平日莊敬涵養之功至而無人欲之私以亂之，則其未發也鏡明水止，而其發也無不中節矣。……向來講論思索，直以心爲已發，而日用工夫亦止以察識端倪爲最初下手處，以故闕卻平日涵養一段工夫。使人胸中擾擾，無深潛純一之味，而其發之言語事爲之間，亦常急迫浮露，無復雍容深厚之風。蓋所見一差，其害乃至於此，不可以不審也。（文集卷六四與湖南諸公論中和第一書。又學案中和說四）

從此遂產生後來陽明一派朱子晚年定論之爭訟。總之，朱子在此方面確曾下過一番深工夫，他最先頗像要擺脫當時偏向內心用功的舊習，轉換到向外事物方面去。但後來依然折回到老路上，而

把此兩面牽綰合一。一方面和會舊說，一方面開闢新趨，這是朱子之大氣魄處，亦是朱子學說之所以爲集大成處。

要之，朱子學術，先重分析。如其言心，則先從分別其未發已發，動與靜，體與用下手，而後更加以綜合工夫。其合動靜、合體用，正猶其論宇宙人生，先從分析理氣心性入手，而繼之以綜合，合心物、合內外，合天人，而無不歸之以條貫。於一之中求見其多，於多之中又求見其一。於同之中求見其異，於異之中又求見其同。中庸云：「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」兩面逼入，得其大中。惟朱子學可以得其精旨。

清儒常以朱子、鄭玄相擬，其實康成斷非晦翁之儔。以整個中國學術史觀之，孔子集上古之大成，朱子集中古之大成。其包孕豐富，組織圓密處，朱子乃可謂極似孔子。孔子每好以相反相成之兩面來表達一觀念或一境界，如言仁則必言智，或言仁則必言禮，又言禮則必言樂之類。朱子亦常如此，如言理則必及氣，言心則必及性，言窮理必及居敬之類。但孔子在先都只就人心人事立論，令人當下有一入手處，而其圓密處，則面面俱到，或是面面兼顧。孔子以下，先是百家爭鳴，幸有孟、荀兩家，從兩面來發揚孔子。魏、晉、隋、唐，道釋競興，乃有周、張、二程，對孔子儒學續作發揚，而朱子集其大成。其論學，乃把宇宙人生兩界融合一起，他的思想遂似乎

相互間的依待條件更多了，更繁複，更重叠。言理則必依待著氣，必以氣爲條件。而言氣亦必依待著理，必以理爲條件。同樣言心必依待著性，必以性爲條件。言性亦必依待著心，必以心爲條件。天人心物、內外動靜亦復面面俱到，面面兼顧。決不專靠在一面。於是研究朱子思想者，常使人覺其氣魄大而苦難下手，若圓密而又嫌其瑣碎。陸象山譏其支離者正在此。但朱子亦非不自知，於其圓密之體系中常力求教人以方便。如言窮理，卽教人姑以讀書來代替，如是漸漸變成爲研窮字義，又漸漸從讀書轉到章句與訓詁上，元儒、淸儒卽都不免此流弊，但明儒則又太脫空了。至淸儒以朱子與鄭玄相擬並視，此已爲重視朱子者所說，但到底不能說朱學精神只在讀書，其讀書乃只在章句與訓詁。陸、王一派，主張心卽理，不免太簡易，太直捷。淸儒訓詁考據，又不免太瑣碎，太支離。注意了尊德性，不免忽略了道問學。注意了道問學，又不免忽略了尊德性。太精微了，遂不免失去了廣大一面。太廣大了，又不免失去了精微一面。太高明而不知道中庸，太中庸又不能極高明。中國學術史上，中晚時期，只有朱子一人，綜合了經、史、子、集四部之學。一面加以分析，一面加以綜合。分之則極其圓，無一處不到。合之則極其通，無一處不達。批評各家短處，而無不兼采其長。酌取各家長處，而無不避免其短。眞所謂卽物而格，而無不到其極處，而又能豁然貫通了。後人尊之以爲孔子之後之唯一集大成者，朱子誠可當之而無

媿。

（原載民國三十六年九月思想與時代四十七期。後經作者增訂，收入中國學術思想史論叢第五册中。讀者其互參之。）



中國文化傳統中之史學

一

文化即是人生，歷史乃是人生之記載。故可說，文化即歷史，歷史即文化。文化不同，歷史亦不同。文化變，歷史亦隨而變。文化墮落，歷史亦中斷。近人討論文化，多從哲學著眼，但哲學亦待歷史作解釋批評。眞要具體認識文化，莫如根據歷史。忽略了歷史，文化眞面目無從認識，而哲學亦成一番空論。

歷史是一積累，近代則好言開新。當秦始皇帝吞滅六國，天下一統，開了中國歷史三千年來未有之新局面，他自認是創造此新局面之第一人，已凌駕於古代三皇、五帝之上，乃中國歷史上從古未有的偉大統治者。所以自稱始皇帝，此下二世三世，乃至萬世皇帝，皆當承接此局面。當

時始皇帝心下，他已自認站在歷史之頂端，他兩眼向前，只看將來，更不回頭。以爲過去的歷史，前人的腳步，現在早已超越，更無留戀縈慮之必要。

但秦代的統治權，不二十年而崩潰。始皇帝一片美夢，到二世皇帝時已驚醒。下面來了漢高祖，以平民爲天子，此亦是中國已往歷史所無。但漢人並不爲此沾沾自喜，他們卻肯回頭想：周代爲何有天下八百年，秦代爲何二十年卽亡？這是一歷史問題，正可爲當前人作教訓。漢代初年人心情，不像秦始皇帝般勇往直前。他們肯長慮卻顧，把以前歷史往事掛在心頭。司馬遷史記，卽在漢代武帝之全盛時期完成。一路到清末，兩千年來，有了二十五史。每一朝代完了，卽寫一部歷史好作下一朝代人教訓。中國民族，可算是最看重歷史的民族。中國文化，亦可說是最看重歷史的文化。換言之，中國民族與文化重視過去，重視積累，更勝過了其重視未來與開新。

長江後浪推前浪，人生新人換舊人。一浪成不了一流。人生也不是百年短暫轉瞬卽逝。中國古人以三十年爲一世，當其壯年入世做事時，上有父母，下有子女，同時已有了三世。此與其自己生命緊密相繫，不可分割。人生根本是由世代積累而成，抽離了世代積累，便不能有人生。青年初離家庭撫養，易生獨立爲人之想。此如雛鳥離巢，卽獨立爲一鳥。然人生究有空間的羣體卽社會，有時間的羣體卽歷史，不能專以獨立自由，開創局面爲事。

古今中外人類歷史，當其開創新局面，抱與秦始皇帝同樣心情者，亦大有人。如哥倫布發現新大陸，一時西班牙、葡萄牙人，尋金心熱，跑遍世界。那時他們心裏，自然也是只有將來，不問過去。只想向何處跑，更不念從何處來。他們把全地球劃一界線，一半屬西，一半屬葡，作爲他們將來的擴展範圍。曾幾何時，荷蘭、英、法繼起，西、葡海外尋金美夢，亦只曇花一現。

當前的美國人，遠從英倫移殖，一面殲滅了大羣印第安紅番，一面蓄養了大羣黑奴。又不斷吸納了大羣歐西意、法猶太移民。定下門羅主義，在世界那一邊生息茁長。自經兩次世界大戰，一躍高踞全球羣雄之首座，掌握列強會盟之牛耳，舉世瞻其容光，仰其鼻息。較之其前面大英帝國之盛況，尤遠過無不及。誠可謂在世界人類歷史上又展開了一新頁。猶非秦始皇帝統一中國，與夫哥倫布發現新大陸後西、葡海上競雄之可比。但就其歷史言，移民初來，最遠不到四百年。獨立建國，最近恰足兩百年。再經西部開發，而擴大成爲今天的美國，其事還在後。統觀全部美國史，殊無煊赫輝煌之事功。除卻華盛頓、林肯幾位人物，可資後代追憶外，亦乏驚風駭浪之波折。因緣時會，平步青雲，眞可謂是天之驕子。因此，美國人心理，亦不免忽視歷史，偏重將來。求新求變，似乎可以漫無止境般向前。

若以歷史譬之水流，溝澮之水，易盈易涸；長江大河，蜿蜒千里，永不枯竭。不有上流之浩

大，何來下游之深廣。中國以農立國，爲求灌溉，深識水性。四川灌縣都江堰，建自秦代時之李冰，迄今兩千年規模不變。相傳「淺築堰、深淘灘」六字，作爲治水要訣。淘灘求其善導，築堰求其善防。宜深宜淺，皆因水性而定。人性亦猶水性，治人亦猶治水，須善防善導，使能融凝團結成一大民族。積累悠久，流衍不斷。此必有一番精密偉大工程，時築時淘，而後可以納水流於正軌，並使其流量日大，弗涸弗溢。此是人類文化，此是人類歷史。或有如山洪暴發，或有如斷港絕潢，或有如一潭死水，或有如縈紆細流，同是一水，卻與長江大河不同。正該從各式各樣的歷史情態，來看其背後各式各樣的文化本質。

總之，只向前，不顧後，一味求變求新，求速求快，本源易竭，則下流易涸，此有各民族歷史前例，尋證不難。只有中國，成爲一源遠流長、積厚流光的大民族。因其尊重歷史，勝過其企懸將來，本末先後，作一體看。有此過去，纔有此將來。所謂「只問耕耘，不問收穫」，又說「前人種樹，後人乘蔭」。乃近百年來，如在眼前忽爲外面一道強力異光閃耀，視線驟黑，看物不眞。在外的盡可欣羨，自己的全該輕視。過去一段五千年的長歷史，比爲肩背上一個重包袱，急切丟不掉，轉生厭恨。推翻、打倒，成爲時代新名辭。但歷史只如一影子，並無實形可擊。於是轉回頭打擊現實。共產黨興起，即從此一種心理來。但總不免有一歷史影子附隨在身，一切打擊

全成撲空，遂造成了當前時代之悲劇。

西方人似乎較不重歷史，希臘亡了，羅馬興起，種族地域皆不同，羅馬人自不會太過重視希臘史。羅馬亡了，北方蠻族興起，種族地域又不同，歐洲中古時期之北方人，自不會太過重視羅馬史。現代國家興起，緜歷了一段稍長時期，纔各自注重到他們各自的歷史。然而，又是種族地域各不同。在歷史上相互間固不能無牽涉，但終如秦、越人相視，饑飽肥瘠不相關。美國人從歐洲遷去，他們讀歐洲史，更覺如秦、越人相視。因此，西方人讀歷史，多出於一種好奇心，求知心，與其研究自然科學之興趣無大異。

但中國人讀中國史，則附隨著一番對於其自己民族生命之甚深情感。歷史積累愈深，民族情感愈厚。此本每一民族無不皆然。只其他民族，歷史範圍既狹小，緜歷時間又短暫，則此番民族之親切感，亦不免比例遞減。只有中國歷史，廣大悠久，舉世無匹。三千年前之西周書，創制於周公。兩千五百年前之春秋，著作於孔子。周公、孔子，乃中國古代兩位大聖人，為此下中國人所共同崇敬，而西周書與春秋，乃為此下中國史書之典型。中國人重視歷史，在其文化傳統中有極深極厚之文化淵源。故在中國人心中，無不抱有一番深厚的歷史情感，常喜回顧以前，或可說是一種守舊心理，但亦可說是要把新舊融成一體，把前後古今滙成一貫。非不求變求新，乃是要

從舊中變出新，非是要破棄了舊來另創新。如唐、虞、三代、秦、漢、隋、唐、宋、元、明、清，時代新了，民族依然是舊。不如西方希臘、羅馬以至近代、英、法、德、意，一番新的換去了一番舊的。雙方歷史不同，心理觀念自會不同，而在其背後，則有更深意義之文化不同。

春秋時代魯國叔孫豹，在孔子以前，已提出了立德、立功、立言之「三不朽」。此是一種人生觀，亦是一種歷史觀。不啻如說舊可求存於新之內。亦可說「積舊乃成新」。若非前人立德、立功、立言，何來有後起之新人生，新歷史。而後起的新人生，新歷史，亦不會遠離了前人所立的德、功、言。若使後起的全可推翻打倒先前的，則更何有立德、立功、立言之不朽。而當前人生，則惟從物質自然科學中來爭取。人生無不朽，乃把不朽寄放在人死以後之靈魂信仰上。

中國此一種歷史人生之不朽觀，亦可說是中國傳統文化中一項基本觀念，與西方宗教科學觀念均不同。宗教觀念把人生歸宿到靈魂與天堂，乃是一種非人生或是超人生的出世觀。物質自然科學把人生與自然萬物混同一視，注重現實物質人生，只在空間求開拓，但忽視乃至漫失了心靈人生，不向時間求緜延。眼前人生勝過了其歷史人生。亦可說，只重時代現實，不重歷史積累。叔孫豹之三不朽說，乃把個人人生緜延為歷史人生。肉體毀滅，依然有生命存在。而其存在又是只在人間，不在人間以外之天堂。人生卽是歷史。由個人生命開展出歷史生命。在歷史生命中，

涵存有個人生命。短暫的個人物質肉體人生，可以轉成爲長時期緜延積累的歷史精神人生。每一人總喜歡回顧以前，要知我之所由來。每一人亦總喜歡想望將來，要知我之所當去。在中國人觀念中，人生不僅生在當時此一社會之內，同時亦是生在上下古今那一歷史緜延之內。中國人父子祖孫世世相傳的家族觀，亦卽是一種歷史觀。中國人此項歷史觀，卽是中國人之人生觀，亦卽是中國傳統文化主要精神命脈之所在。

二

歷史記載人生，人生中必有事，惟人幹的事，與幹事的人，二者當有分別。事由人幹，人換了，所幹的事亦必變。中國古人云：「人存政舉，人亡政息。」不僅政治，一切事皆然。中國古人以三十年爲一世，在普通情況下，三十生子，六十抱孫。一家歷六十年，前後可得三世。人生由此大體可分三階段：三十以前是青少年預備期。三十以後至六十，乃人生中之強立幹濟期，人生一切重大活動，主要在此三十年。六十以後，漸入衰老，漸從社會中抽身退出，可稱爲人生之完成期。

孔子自稱：「十有五而志於學，三十而立。」十五以前，主要賴父兄培養。十五以後，能自立志向學。至於三十而獨立成人，此是人生第一期，雖孔子大聖，亦無大異。「四十而不惑，五十而知天命」，此自三十而下之二十年，投身人事複雜之社會中，能自樹立，有所幹濟，遭遇外面種種搖撼刺激，其內心亦隨之逐步展開，惟聖人能達於「知我者天」「所立卓爾」之一境，此爲人生之第二期。「六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩」，此乃大聖人生活達於最後之一境。耳順是由外入內，外界種種接觸，一言一語，他人的心聲，不論是非邪正，進入我心，於我心皆知其所以然，他心亦猶如我心般，不感有違逆。從心所欲不踰矩，是由內達外，我心所欲，一任其自由，不煩照管，而皆合乎規矩，卽是我心一一合乎人心，皆不見有違逆。此心一內一外，交互貫通，由向上知天命轉到向下在人羣中平實達到羣己天人融合一體之最高境界。此固是大聖人生活始得有此，但終亦轉入了衰老境，與而立、不惑、知天命時精神有不同。六十以前，確然有一我在，確是一種頂天立地自強不息之氣象。六十以後則臻化境，不見人，不見我，混然一體。從肉體人生論，誠是進到了衰老期。從精神人生論，乃是由成熟而進入了新生期。如此人格，誠可以爲萬世之師。而在其當時，亦已像是超越了人事現實而到達於人生之理想期，或說歸宿期。孔子周遊衞、宋、陳、蔡。返魯爲國老，那時的孔子，實際上已退出了人生漩渦，不再有奮鬭，可以在大

羣中安然自成爲一我，同時亦安然不感有一我，故曰「化境」。自然人身之衰老，雖大聖人亦不免。然其人格光輝之永遠照映於後代，尤其在老境中之最高成就，則惟聖人有之。若在普通人，不能有此一境，則惟有把中年幹濟期延長，如曾子所謂之「任重道遠，死而後已」，亦已不失爲一大賢人。

再以周易乾卦六爻爲說。初九「潛龍勿用。」亦猶人生之預備期。九二「見龍在田，利見大人。」此是投身社會，出潛離隱，爲轉入人生幹濟期的第一步。利見大人者，九二尚在下，雖已具大人之德，尙未登大人之位，同聲相應，同氣相求，水流溼，火就燥，雲從龍，風從虎，利見在上位之大人與之相應。人文社會中，後進必賴先進之提拔護掖，一氣呼應，始得成事，此乃自古皆然。九三「君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎。」九四「或躍在淵，无咎。」此兩爻，在人生幹濟期中必有奮鬬，其不寧於心，不安於位之情形，躍然如在紙上。九五「飛龍在天，利見大人。」此是幹濟人生奮鬬歷程中之最高階段，能以美利天下之最高可能。利見大人者，在上位之大人，亦盼得在下位之大人，卽有德無位之大人與爲相應。若純就教育事業言，孔子乃飛龍之在天，顏淵以下，則見龍之在田也。上九「亢龍有悔。」自然人生必有一衰老期，人文人生，亦有一終極階段。昧者知進不知退，知存不知亡，知得不知喪，知有幹濟奮鬬而不知有窮而藏之一

階段，終成爲亢龍之有悔。亢者位已高，當求退。自然人生過六十、七十，亦當求退。此是人生之退藏期。又言「用九，見羣龍無首，吉。」凡潛龍，見在田之龍，躍在淵之龍，飛在天之龍，其爲龍則同，貴乎各因其時位而各全其龍德。人在人文社會中，各有活動，皆當具備一副奮鬭自強之幹濟精神。在上位，則利見在下之大人。在下位，則利見在上之大人。凡具龍德，皆大人也。聲應氣求，而貴乎能互不爲首。有了一首，其餘便不成爲龍。沒有了羣龍，一龍亦無可能爲，只有潛藏。故曰潛龍勿用，亢龍則有悔。在人文人生中隨其時位而潛伏，而飛躍、而退藏，亦與在自然人生中，隨其自然年齡而亦有潛伏與飛躍與退藏之三時期。全部人文歷史亦如此。所貴善辨者，則在其有後與無後，可繼與不可繼。

歷史上人物之活動年齡，大體亦不出三十年上下。三十年前在某一事業上活動之人物，三十年後往往已絡續退出，則此一事業亦必隨之有變無疑。如漢高祖、唐太宗開國規模，下到漢景帝、武帝，唐中宗、武后時，人物全體變了，事業規模那有不變。但變有大小。如西洋史上希臘亡了來羅馬，羅馬亡了來北方蠻族，此是大變。如中國史上有秦後有漢，隋後有唐，此是小變，並世各民族，只有中國歷史爲變最小。故能擁有範圍廣大，緜延悠久，繼繼繩繩，不絕不斷，五千年一線直下的一部中國史。此事實大值闡究。要言之則由人生來決定了歷史。

再進言之，歷史只是一種人事記載，事由人主，人由心主，人心則有所同然。把握此人類同然之心，心心相印相傳，即是中國人之所謂「道統」。即人文大道之統，亦將使人文界訢合於自然界而達於「天人合一」之境地。古今相禪，於變中而得其所不變，故中國古人謂「天不變，道亦不變」，中國人自古相傳之歷史觀念即具此意。

西周書召誥篇召公有曰：「古先王有夏，今時既墜厥命。今相有殷，今時既墜厥命。我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命。」立政篇周公有曰：「文子文孫，以覲文王之耿光，以揚武王之大烈。繼自今後王立政，其惟克用常人。」可見中國古人論事，必上念古人，下念後人，不專著眼在目前之當事人。因此好言命，好言常。命在天，最若無常。常在人，乃可以人事天，以常保命。梓材篇又曰：「皇天既付中國民越厥疆土于先王，肆王惟德用，和懌先後迷民，用懌先王受命，惟曰欲至于萬年，惟王子子孫孫永保民。」在當時，前念古人，則有夏有殷，上踰千載。下念後人，則子子孫孫，下踰萬年。即觀以前，由夏、殷而至於我，便知天命之無常。然同時又念以後，子子孫孫要永保此常。何以得之？周、召二公之意，謂於無常天命中得保其常者惟人之「德」。所謂「德」，即人心之同然，天賦所固有。若能人同一心，斯即於天之多變中可得一常。此即我所謂中國古人之歷史觀，蓋在三千年前周、召時代已

明白昭揭。

孟子曰：「孔子作春秋而亂臣賊子懼。」春秋時，亂臣賊子接踵繼起，當孔子之身，此輩已成陳死人，更何懼於孔子之作春秋。孔子作春秋，乃欲後世人知懼。亦非能懼之以刑，乃是發明光大人所同然之心，使其懼爲亂賊，不敢獨異於人心同然。孟子又曰：「仰不愧，俯不怍。」愧、怍皆是懼心。人能不愧、不怍、不懼，則心安於常而德全命立。故中國人之歷史觀，乃是一種人道觀，亦卽是一種人心觀與天命觀，亦可說是一種教育觀與修養觀。因人心既同然，卽人道有常然。只觀於前世往迹，便可爲後人鑒戒。使人各自保其同然之心以達於可常之大命。此卽中國人一種理想的文化觀，亦卽道統觀。遠自周公、孔子以來，此種種人道觀，天命觀，教育觀，修養觀，理想的文化觀，道統觀，一言蔽之，皆可會通歸納於一種歷史觀之中。周、孔之教，精神在此。中國文化傳統精神主要亦在此。孔子曰：「百世可知。」天命無常不可知，而人類自己已往歷史則可知。只要在歷史知識中知得已往，自可在人道知識中知得將來。既知人，亦卽可以知天。孔子之知天命，其實也只是深深知道他自己，乃至於古今人心之同然，此皆由一種歷史知識來。

司馬遷史記創爲「列傳體」，以事歸人。同一事分歸多人，不以多人納入一事。此種以人物

爲中心的歷史體裁，歷世相因，永懸爲中國之正史，其前如西周書，重在記言。當時周人如何滅殷，如何平治天下，種種大事，反略不詳，所詳轉是幾個人的幾番說話。此一體裁，仍爲此下中國歷史裏一要項。治世如漢、唐、宋、明，可記語多。亂世如五胡十六國，五代十國，只見亂糟糟一堆事，沒有許多話可記。

孔子春秋則爲「編年體」，把歷史事件依著年月先後排列。歷史本只是一大事緜延，把來分劃切斷爲某事某事，卻有未妥。如秦始皇帝焚書、坑儒本非一事。「焚書」應歸入秦廷廢封建及當時博士官議政兩事中。「坑儒」應歸入秦遣方士入海求僊及鍊求長生奇藥兩事中。此四事，皆不始於始皇帝，應遠溯六國以來。又焚書事牽連到藏書、訪書，坑儒事又牽連到謫儒、求儒，皆下逮漢代。若逐年逐月逐日寫史，在其不成爲一事時即寫下。並其逐日所寫亦非一事。可待後人重自尋求貫串。當知事件分割，並非歷史之客觀眞實，儘多治史者主觀成分之滲入。時代變了，人的觀念也變了。大事變成了小事，無事變成了有事，兩事變成了一事，一事分成了幾事。橫看成嶺側成峯，而廬山眞面目，反不易認。由於中國人歷史觀念深厚明察，寫下的歷史，極客觀，又極生動，使歷史脫離了一事一事分割之淺薄觀，轉入一時一時會合之深沉觀。使人深知，時代變斯歷史變，而其變之機栝，則主持在人，不在事。又小事可變爲大事，一事可變爲多事，使人

知所警惕戒備又知所奮發有爲。

人事必待羣力，亦待時間醞釀。西周建國，遠自太王、王季、文王、武王，以及歷朝諸臣之羣策羣力，始完成此開國一大事，決非一朝一夕一手一足之烈所能成。而開國後如周公、召公之幾番話，如上所引，則發自周、召個人，但迄今三千年，其影響之深遠，若更在西周建國一事之上。故在中國歷史上，「記言」尤重於「記事」。記前漢史者，如賈誼陳政事疏，董仲舒天人對策，長篇累牘，不遺不漏。記唐初貞觀政事者，如魏徵之諫，諸臣之謀謨，亦不厭詳盡，列爲首要。後人編貞觀政要，卽以當時人許多談話爲主。並有其人，無事無言可記，而亦載入史籍者，如三國志載管寧，宋史載陳摶，其他類此人物，難更僕數。此乃中國人對歷史觀念之深微允愜，極難爲淺識者作膚薄之說明。至如「紀事本末體」，在中國最爲晚出，亦不爲史家所重。此正見中國史學有其極深密而獨特之處。後人習焉不察，認爲固然，若極平常，然此乃中國文化傳統所以得緜延三千年，日新又新，不絕不輟一要端所在，可待後人作無窮之體會與抉發。

三

歷史成於羣心羣業，並必有時代累積。後一時期之歷史，必已有前一時期爲之準備開端，斷無可以斬然截然割斷前一代，來蘄新創出下一代。不僅政治社會種種羣體事業如此，在歷史上最特殊人物之產生，亦已由前時代早爲塑造模型，大體已定，眞所謂呼之欲出。大家只祈此人物之誕生，卻不知每一人物之早在母胎孕育中。換言之，人物乃在歷史中產生，不能脫離歷史突然出現一人物。尤其是歷史最偉大最傑出之人物，更見如此。

孔子乃中國歷史第一最偉大最傑出人物，所謂天縱之大聖。然亦可謂孔子之所以成其爲孔子，亦早由孔子以前之歷史先爲之規定，並亦由孔子以後之歷史重爲之確定。固可說，孔子在中國歷史上發生了大影響、大作用。同樣亦可說，孔子以前與其以後之中國史，亦對孔子其人發生了大影響、大作用。

孔子生在當時一舊族而早經破落的家庭中，其父叔梁紇，乃由通習當時貴族階級所需文武諸藝而進身貴族階級之下層服務。此在當時，即謂之「儒」。孔子告子夏，「汝爲君子儒，毋爲小人儒」，可見儒業已先孔子而有。孔子早孤，然必有其他親黨爲助，使孔子亦得爲一儒。其早歲，曾爲委吏、乘田，爲當時貴族階級服務，獲有機緣進入魯國之太廟，每事問，或曰「孰謂鄹人之子知禮」，是孔子早年已以「知禮」名。

孔子習儒業，知禮，故深佩周公。嘗曰：「郁郁乎文哉！吾從周。」又曰：「如有用我者，吾其爲東周乎。」又曰：「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公。」可見孔子一生之慕仰周公。有開必先，正因先有了周公，纔開創出孔子。然若無周公、孔子之時代，亦不能完成周公、孔子之爲人。孔子中年，魯貴族孟武伯臨卒，遺命二子往學於孔子。季孫氏又拔用孔子爲大司寇，職位僅次於三家。孔子去魯，流亡在外十四年，季孫氏卒迎孔子歸，尊奉爲國老。孔子曾至齊至衛，齊景公、衛靈公皆致禮敬。雖遭宋司馬桓魋之欲殺，又絕糧於陳、蔡之間，然孔子要爲得當時貴族階級之崇養。孔子欲推本周公禮意來裁判當時之貴族階級，然當時貴族階級卻於孔子敬禮不衰。孔子之卒，魯哀公誄之曰：「天不憖遺一老。」若孔子生在別一民族之貴族社會中，換言之，若使中國當時之貴族社會變換成另一樣，則孔子亦未必得成其爲一如中國歷史上之孔子。

孔子卒後，其羣弟子亦普遍獲得當時各國貴族之重視。如曾子在魯，子夏在魏。當時儒術之推行，貴族階級亦預有力。貴族崩潰，游士奮揚，孟子、荀卿，皆一時魁傑，而他們獨知尊孔子。羣言淆亂，得以澄定。此兩人皆於闡明孔子學說大有貢獻。苟無孟、荀繼起，孔子在中國此下歷史上，亦或可另成一格套。尤其是在游士活躍時期，獨有一輩自甘寂寞，踽踽洙、泗之濱，相與講禮習射於孔子廟堂之諸生，歷兩百年，迄於秦、漢之際而不絕。漢高祖以一泗水亭長，素

嫚儒，路過曲阜，乃亦親自致祭於孔子之廟。此輩人在當時歷史上若無足指數，然亦參預宏揚孔子之大業，而有其一部分之影響。若使孔子身後兩三百年間，中國早發展爲一資本主義的工商社會，人人競務於貨利。或中國當時已是一佛教盛行之社會，人人尋求出家。則孔子身後聲光，亦必闇然日澹，闃然垂絕，焉得成其爲此下歷史盡人崇仰之大聖。

中西文化不同，斯中西歷史亦不同，中西社會所崇拜之人物亦不同。西方有耶穌，亦猶中國有孔子。然孔子論語由周公詩、書來。若無周公時代之詩、書，即無孔子之論語。耶穌新約乃由猶太民族之舊約來。若無猶太先知與舊約，亦不會有耶穌與新約。換言之，若使孔子生在當時耶穌生身之社會，即不能成其爲孔子。耶穌生在當時孔子生身的社會，亦將不成爲耶穌。耶穌門徒十二人，又身死十字架，若無此下如羅馬地下活動，乃及北方蠻族入侵，造成中古黑暗時期，種種歷史事變，是否有如今日之耶穌存在，亦復可疑。故孔子與耶穌，雖於人類歷史有大貢獻，但同時不害其爲人類歷史所造成。

釋迦亦復如是。當時印度民族處境，顯與中國、猶太三方互異。若使釋迦生在中國或猶太民族中，亦決不能成其爲釋迦。猶之孔子、耶穌生在印度，亦決不成其爲孔子與耶穌。抑且耶教不流行在猶太，而流行在歐洲。佛教雖曾一度盛行在印度，而終於中歇，轉而盛行在中國。故歐洲

歷史上有耶穌，以及中國歷史上有孔子，顯然乃由歐洲與中國雙方歷史所造成。卽是由歐洲、中國雙方社會羣心羣業之年代累積所造成。而耶穌在猶太歷史、猶太社會中，釋迦在印度歷史、印度社會中，乃終成爲若有若無，不足輕重。更可證明人物由歷史之涵育陶鑄而成，無此歷史，卽無此人物。然非謂人物在歷史上無價値，亦非謂歷史價値更勝過了偉大傑出人物之價値。乃謂除此少數最偉大最傑出之人物外，歷級而下，人人有其力量，亦復人人有其價値。人人各有其對歷史之作用與影響。

佛教東來，如釋道安、慧遠、竺道生，以及此下各時代高僧大德，尤如禪宗六祖慧能，乃中國偏遠地區廣東新州一不識字的樵柴人，因在街上聞人誦佛經，心有開悟。又得人指引，有江西黃梅五祖弘忍，開門說法。又得人資助辭母遠蹓，親赴黃梅。又得弘忍留其在厨下舂米，因「本來無一物」一偈，又得弘忍三更召去方丈，密付衣缽，囑速離去。從此隱藏四羅獵人隊中十五年，偶値僧印宗講會，兩僧辯風動旛動，慧能指係心動，印宗卽爲薙髮，並願事爲師。以如是等等諸緣，纔得於廣東曹溪，重開黃梅東山法門。又得南嶽、青原兩大師在南弘法，荷澤神會大師在北方力爭法統，遂使慧能禪風，五宗七葉，幾乎掩脅了中唐、五代、兩宋下及元、明，全中國之佛教界。人能宏道，非道宏人，固是慧能禪風，產出此五宗七葉，亦因有了五宗七葉，遂得圓

滿完成慧能的禪風。

明代陽明講學時，泰洲有王艮心齋，頗與慧能相似。七歲受書鄉塾，貧不能竟學。從父行商山東，在市肆中常袖孝經、論語、大學，逢人質難。久之自有談說。或曰：「汝說絕類今江西王巡撫。」艮乃束裝往見。陽明以客禮延納，艮踞上坐，辯難久之，下拜稱弟子。退歸旅舍而悔，明日復見，告悔意。陽明復延上坐，更辯難，終大服，卒請爲弟子。遂開陽明學中之泰洲一派，陽明學爲之風行於北方。

今看慧能、心齋兩人故事，可知縱是一獨特人物，亦在他心他業，乃至羣心羣業中，在歷史積累，社會時風眾勢中，乃得出現。慧能之偈曰：「本來無一物，何處惹塵埃。」心齋之歌曰：「人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。」兩人所言之心境，亦本是眾人皆所可有之同然之心，特二人在特殊環境、特殊際遇中說出，乃成一特殊人物。若使二人易地相處，心齋參見了五祖，慧能晉謁了陽明，或者心齋亦未嘗不可爲慧能，慧能亦未便不成爲心齋。要之，一人物之完成，不完全由彼自力完成之。

孟子曰：「莫之爲而爲者謂之天。」人物完成中亦有「天」，中國人又稱此曰「命」，命若有定，亦無定。孔子不能生在猶太或印度，換言之，生在中國，只能爲孔子，不能爲耶穌或釋

迦，此是命之有定。然在中國，何時何地得生一孔子，此須有人能爲肯爲，又遇時可爲，此皆屬「人」，雖天亦莫如之何。孔子自知當其時而應爲，又不可不爲，故自曰：「知天命」。孟子曰：「人皆可以爲堯、舜。」但究竟中國四千年長時期歷史中，只有一個堯，一個舜，亦只有一個孔子，一個孟子。苟其成爲一人物，則必然是一特殊獨一的人物，在宇宙萬古中不得有二。

但特殊人物又必出現在普通人羣中，且亦不能專憑己力爲之，乃其同時乃至前世之普通人羣同心共力湊合配當而有此人之出現，遂以歸之於天。但此人仍必於普通人羣中做人。亦可謂仍是一普通人。又必待此下社會不斷有人信仰崇奉，然後纔成爲一獨特人。誰人有此力量得使某一人獨特成爲歷史上一傑出人，此必羣心羣力，莫之爲而爲，而終歸之於天。乃一若天命所鍾。孟子所謂「人皆可以爲堯、舜」，乃指人人各得爲一特殊獨一之人如堯、舜。人之生，必在普通人羣中，此是天所命。人又必在普通人羣中而成一特殊獨一人，此亦天所命。此芸芸普通大羣，人人能各自成爲一特殊獨一人，而不害其普通大羣之仍爲一普通大羣。孟子曰：「盡性而知天。」人盡己性，始知天命所在。人各能盡己性，斯知天命在此人羣中之終極。所謂歷史使命，亦卽在此。

四

歷史上有治世，有亂世。依中國人觀念，「君子」多則為治世，「小人」多則為亂世。數三國人物，又必首斥曹操。曹操在當時，掌握一世風雲，支配一世權力，然不害其確然成為一小人。君子、小人之分，在其人之品格，以及其對人羣乃至後世之影響。一羣中有君子，一羣人之品格，亦得隨而提高。一羣中有小人，一羣人之品格，亦得隨而降低。當時諸葛亮與管寧，雖隱顯殊迹，然同一典型。諸葛為蜀相，忠貞事上，鞠躬盡瘁，與曹操、司馬懿取人天下於孤兒寡婦之手者不同。後世人景仰管、葛，鄙視操、懿。然綜觀三國人物，君子終不如小人之多而得勢，故三國終是中國歷史上一亂世。周易以「君子道長、小人道消」為世之「泰」，以「小人道長、君子道消」為世之「否」。泰則通，否則塞。通指其可推拓，可緜延，有前途。塞則否。

中國人論史，於當時之權勢得失、事變利害，往往有所不計，而更重視其當事人之居心與品格。如管、葛則惜志行不遂。操、懿則恨其奸詐得逞。又如南宋秦檜、岳飛，一奸詐，一忠良，後人乃莫不於飛表同情，於檜表深惡。對當時宋、金和戰之利害得失，轉若是第二事。此非對歷

史感情用事，實有甚深大理智寓其中。若專論人事，錯綜複雜，五年一小變，十年一大變，並有變在眉睫、變起倉卒者，故人事往往不可逆料。但歷史與社會同有一大原則，君子則吉，小人則凶。人之吉凶不在事，事之吉凶乃在人。分觀每一時代之歷史，小人吉、君子凶者，其例實多，但通觀於長時期之大羣，則君子仍必吉，小人仍必凶。此所謂吉與凶，不專指其個人，乃指其所加於大羣之影響。有一岳飛，其對於後世歷史影響之吉，有一秦檜，其對於後世歷史影響之凶，皆不可以數量計。故後人於西湖名勝廟祠岳飛，而鑄秦檜像跪於階下，此並非感情用事，亦不得謂其乃鬼神迷信，實是彰善癉惡之一種極深理智與極大教育。

歷史上有泰世，當其時而爲君子，既便且利，此之謂「君子道長」，時則必多君子。當否世，而爲小人，亦既便且利，此之謂「小人道長」，時則必多小人。求能掌握歷史命運，貴在能教人爲君子，尤要在小人道長之否世。黑暗時代，其時之歷史人物亦多黑暗。光明之君子，沉淪在下。無事可爲，亦無事可述。乃中國歷史上記載此等人物者特多。易曰：「天地閉，賢人隱。」但隱者隱於當身，而史家仍必表而出之於後世。韓愈所謂「誅奸諛於既死，發潛德之幽光」，此乃中國史家莫大之職責。蓋歷史必承上啟下，緜亘無窮。衰亂黑暗世，歷史轉入歧途，陷入困境，然大羣之命脈未絕，文化之生機未斷，仍有維持此命脈，保留此生機之人物存在。雖

其沉淪潛伏，若與當代歷史無關，卻與上下千古之歷史全程有其密切重大之關係。管寧在三國史上可說無地位，但在中國全部歷史上有地位。岳飛在南宋上可說是失敗了，但在此下中國歷史上則是成功。中國人之人生觀與歷史觀與其文化觀，在此乃會通合一，而更上通於天，使人文界在宇宙自然界中得其緜亘長在之地位。即人而知天，更不待宗教，更不待科學，即本人類歷史而可知。故凡欲知史，必先學「知人」。若不能知人，如讀三國史，僅知有曹操，不知有管寧。不知歷史命脈乃在管寧，不在曹操。欲學知人，其本在「知己」，其極在「知天」。若懵然於人物賢奸、品德高下，則讀史僅見治亂興亡，成敗得失，而不知其命脈所在。下不知人道，上不知天道，全部歷史只是一堆權謀功利、鬭爭殺伐，而歷史終將無前途，不可久。中國歷史之可貴正在此。而非深通於中國之文化與學術之要旨所在，亦將無以讀中國史。

五

今再綜上所言，一面像是時代積累成歷史，一面更是歷史貫徹了時代。無此歷史，亦就無此時代。故成一人物，亦必求其能超越於其自身所處之時代，而始成其爲一歷史的人物。若僅自封

閉在其所處之時代中，一意盡力，爭雄爭長，競權競利，而忘棄了前代，犧牲了後代，徒快當前，則此時代縱極燦爛光明，亦必如曇花一現，而歷史命脈為之中斷。人物價值亦隨以澌滅。故就每一時代而分別觀之，中國歷史上所表現之力量似有不足，但通觀全部長時期歷史，則中國歷史所表現之力量乃為堅韌無匹，百折不撓。

今當進而續論，通泰之世君子道長，固由當時之羣心羣力皆在助長此君子之道。但在否塞之世，小人道長，亦何嘗不是當時之羣心羣力同在助長此小人之得意。故歷史之否泰，由於人心之轉向。君子、小人亦由其存心而分。小人之心，乃是一種自私的小己個我心，起於軀體物質，固亦為有生之倫所同具，惟在禽獸卽以此為滿足。苟獲果腹，其心卽安閒無事，或則閉目偃臥，對食物亦不復貪戀。雌雄牉合亦有季節，季節既過，雖日相親處，亦不動情。原始人生亦如是。但人類自原始人進入於文化人卽不然。君者羣也，所謂君子，乃於小己個我心之上，又展演出大羣團體心。中國古人，分前一為「人心」，後一為「道心」。亦可說前一乃「自然心」，後一乃「人文心」。

食色為自然心。但人類食則知味，男女交媾則知愛，知味斯知有飲宴之懽，知愛斯知有婚姻之防。人文之禮，卽由此起。一心滿足，可推拓使他心亦獲其滿足。此乃人類之共通同然心，須

文化演進至深度，此心始日益顯著。至於小己個我心，雖人人俱有，人人相似，卻人人各占一私，不能相通。在大羣中惟知各爭小己個我之權位名利，使人與人間生分裂，敗壞羣道。人類沒有了羣，即不能有歷史。小人亦上歷史舞臺，乃是在大羣複雜之社會中僅圖一己之私，損害他人而成。此乃偷仗了他人的共通心，來完成一己之個別心。但其小己完成愈大，則大羣所受損害亦愈深。小人道長，羣自渙散，而歷史亦無何繼續。大羣之共通心，亦將爲之澌滅以盡。故中國史書，尤嚴此君子、小人爲道之分別。一面則加以培植，一面則加以誅伐，始爲盡了史家責任。

但人類之自然心，小己個我心，既屬與生俱有，亦復不可剷除。世界各大宗教，似乎蔑此過甚，乃有原始罪惡，世界末日等說法，將現實人生乃至飲食男女發生一種淡漠輕視虛空厭惡感。孔子曰：「人之不仁，疾之已甚。」究非人文演進一大道。而且此種輕視厭惡感，其本身亦即是不仁。馬丁路德言：「縱使沒有上帝，沒有靈魂，沒有天堂地獄，專就塵世，亦當有一番教育修爲。」此可代表西方人由中古宗教獨尊激起文藝復興以下之一番波濤時之人心呼籲。在中國，則周公制禮，孔子教仁，宗教思想即不占重要地位，乃由人道來代替天道，中國史主要早已是一部人類社會之文藝史。而近人過於尊羨西化，渴盼中國亦來一番文藝復興，此是於自己歷史無眞識。

宗教教人在人生以外生信仰心，哲學則教人在人生內部起疑辨心。但就西方論，一堆堆一叢叢的哲學思辨，何處起步，何處歸宿，卻不見一共同路程，亦不見一可賡續之共同發展。只說「我愛吾師，我尤愛眞理。」但謂西方哲學家愛眞理則可，謂西方哲學卽是眞理，則眞理何其紛繁而多變？要之西方哲學亦如宗教，太遠馳騖於現實人生之外。中國人則深觀人心，密察人事，僅求分別君子、小人，非宗教，非哲學，只是一種深切的歷史觀，亦可以說是一種高明的人生觀或文化觀。

宗教、哲學之外有科學，乃教人於自然物質界起探求心。其先亦如宗教、哲學般，不免馳騖於人生之外。但發展所至，則爲現實人生廣泛使用，若於人生平添了無窮福利。但就中國人觀念言，科學乃術而非道。「道」是一種指導原則，「術」是一種使用方法。科學就其在西方言，無上帝、無靈魂、無仁愛、無慈悲，不得成宗教。科學又尙專門，各就一端，如鑽牛角尖，入而不出，互不相知，不得成哲學。故若人類對科學，別無一更高的指導原則，而僅知方法與利用，極其所至，將使人人盡如浮士德。科學所給予人生之滿足，終將是一種永無止境的假滿足。

人類有自然心，飲食男女，亦如禽獸，易得滿足。但從自然心衍生出小己個我心，此心在原始人類物質生活低級要求的時代已有，但不爲害。待到在人類大羣文化之複雜社會中，而此心仍

不斷漸滋暗長，自私自利無限發展，對大羣則無利有害，而且永不得眞滿足。於是轉對當前現實人生感淡漠、感厭倦、感空虛。宗教、哲學、科學之分途進展，皆由此起，然仍不能對現實人生給予眞滿足。惟中國古人，於小己個我心之外，更鄭重指出人類之大羣團體心，如發而爲仁義禮智之惻隱心、羞惡心、恭敬辭讓心、是非心，乃爲人類共通同然之心。人人俱有，而亦可以彼我相同。人類之生命內容由此擴大，由此延長。孟子曰：「人之異於禽獸者幾希，小人去之，君子存之。」又曰：「君子以仁存心，以禮存心。」惻隱心、羞惡心、恭敬辭讓心、是非心，卽由人類之大我羣體心中生出。此心可以反求自得，自獲滿足，不待向外更尋求。若使人類之自然心與文化心，小己個我心與大羣團體心，身生活物質人生與心生活精神人生，兩相調協，各得滿足，此始是人心全體之滿足。此心始是人類之全心，此人生亦是全人生。小我之與大羣，以安以和，以樂以足。此乃人生終極理想所在。亦人文演進途程中之最高指標。就個人言，並可得之當前，反求自有，不必待之於久遠。縱使在天地閉、賢人隱、晦盲否塞、小人道長之時代，爲君子者，仍可無入而不自得，以獲得其個人內心單獨之滿足，而爲人類命脈保全生機，靜待發展。此卽孟子所謂「窮則獨善其身，達則兼善天下」之旨。

中國人此番理論，乃從現實人生之親切體驗中得來。苟得此爲指標，則宗教、哲學、科學之

三者，亦未嘗不可從旁爲此指標作助益。宗教偏於惻隱、慈悲，哲學與科學偏於理智，偏於向外探求。皆從人心之偏處，從人心之某一部分爲出發點。至於以剝奪他心之滿足爲手段，以獲取己心之滿足爲目的者，更屬小我個己心爲崇。而宗教、哲學、科學三者，有時亦不免爲其所利用。於是人道日晦，人心日苦。至是而仍惟乞靈於宗教、哲學、科學之三者，亦將終不見有所解散。故讀中國史，治世盛世，與衰世亂世，同一命脈，同一生機。貫通以求，乃知人文歷史之背後，有一人道與天道之存在。不煩求之宗教、哲學、科學而昭彰在人目前，深切入人心中，此之謂中國之史學。中國史家著史論史，雖不能人人到達此標準，要之有此一標準之存在。

故中國歷史精神，實際只是中國之文化精神。重在「人」，不在「事」。而尤更重在人之「心」。惟人心乃人事之主，而人心有此兩大別。自然心與文化心，小我心與大羣心。心見於事而謂之道，乃有所謂「君子之道」與「小人之道」之大區別。曹操乃亂世之奸雄，但亦可爲治世之能臣。亦因在人文社會中，大羣團體心，亦已爲人人所同有，只其與個我小己之心，一爲主，一爲從，輕重倒置，人品斯別，如是而已。故指點此心而加以喚醒，可使小人化爲君子。在文化人生中，並不妨有自然人生之存在與發達。個人人生儘可融入文化歷史人生中而獲得其更廣大與更悠久之意義與價值。史學家責任，正貴在此現實人生之治亂興亡、榮枯否泰之不斷變動中，指點

出此番人生大眞理，此卽中國傳統文化之主要精神。儻於此不先有瞭解，則一部二十五史，將眞有從何說起之感。

（民國六十三年一月中華學報創刊號）



張曉峯中華五千年史序

中國史學，較之並世諸民族發源最早，成熟亦最先。論中國史書體例，必首及尙書、春秋與太史公書。尙書爲紀事本末體，春秋爲編年體，太史公書則爲列傳體，後世史體皆淵源於此。說者或以紀事本末體自尙書以後至宋袁樞通鑑紀事本末而始確立，此說實非確論。國語亦即紀事本末也。史記之八書，漢書之十志，下及唐杜佑通典諸書，凡屬記載典章制度所謂政書類者，莫非原於尙書，此皆當歸入紀事本末類。推此言之，史籍中有「詔令奏議」一類，亦原於書體，亦紀事本末類也。其他又有「雜史」類，或但具一事之始末，非一代之全編，或但述一時之見聞，只一家之私記，實亦紀事本末類也。

故總論史體，不外三類。一曰編年，一曰列傳，而最先則曰記事。凡不入編年、列傳兩類者，皆記事類。史書之主要緣起本爲記事，苟非有事，何來有史。故中國史書最先起者爲尙書，

卽記事之體，此體遞有推擴衍變，蔚爲史書之大宗。記事必具本末，不俟宋袁樞書出而後始有此一體也。惟「紀事本末」四字，則由袁氏始爲標出耳。

然史事必具時間緜延，有年月先後之序，故自記事之演進而有編年。必編年記事而後易近客觀之眞實。其事或先小而後大，或前得而後失。一朝之政，或先治而後亂。一戰役之經過，或先勝而後敗。凡一事之曲折，惟有編年排列，始能窺尋其眞實之過程。春秋時列國卽有史官，遇內外大事，隨時記注，後世沿以爲法。方其逐日所記，在當時若無所用心，亦若無何關係，而積久追尋，一事本末，首尾朗然。後世帝王每有不得已而追改實錄者，如唐初玄武門之變。寫此實錄者，初非有董狐之筆，亦非能如齊史氏之守死不阿，遇事則書；初不知避忌，亦無可爲避忌，是其例也。在事變之先，何從先知有此一事變，更不知事變之所極，而事後追溯，則已無可掩飾。故非貴於必遇良史之才，乃貴於有良法之可循也。苟非當時有列國史官之制，卽孔子亦無所憑以成其春秋之作。故編年史體雖可貴，而爲編年史所憑藉之記注、實錄之良法美意爲尤可貴也。

然史之本質雖在事，而事之主動則在人。歷史記載人事，而人爲事主，無人亦何來有事，故記事體之演進又必歸於傳人，而後歷史之本原及其功能始顯。事非一日之事，亦非一人之事。史事成於羣業，中國史書有列傳體，乃將凡屬參預史事之人物一一爲之立傳。又有分類立傳者。而

後每一歷史事變之各方面，其原動力所在，其是非得失成敗之所以然，乃無不彰顯。時代之隆汚，國族之榮悴，凡屬歷史演變最後根本所在，皆可明白昭示。此誠史學貢獻之最大意義所在也。惟其列傳之爲體，以人爲主，故兼詳及其人之家世，備舉其生平，及其才性之所偏，學養之所詣，無不著。此等初若在歷史事變之外，而實深入歷史事變之裏，而成爲事變深藏之底層。此等皆爲編年史體所不易注意搜羅者。如編年體每載其人之卒年，而不載其生年。方其人之始生，何知其將來之有關於歷史大事乎？今若分人列傳，則必詳其生卒始末而爲之傳矣。故列傳一體，當實爲史書中之最進步最完備，而又最得歷史之眞情實義者。此後中國史書遂以列傳體爲「正史」，其地位價値遠在記事、編年兩體之上，此非無故而然也。

抑且司馬遷之創爲史記，不惟發展列傳一體之特長，其書又能兼採尙書、春秋兩體以完成一種最完美之史書體裁。如其八書，即采自尙書。其本紀與年表，則采自春秋。故能使記事、編年與傳人之三體錯綜融會，結成一體，而歷史眞相遂無遁形，此尤爲太史公書所以傑出於前史之所在也。

言及列傳正史，後世每兼言史、漢。此兩書爲體又不同。太史公書遠起上古，下迄當代，其書實是一通史。班固作漢書，始是斷代爲史。而自陳壽、范曄以下至今有二十四史，皆斷代，體

襲班氏，而與司馬氏之爲通史者用意有別。

後世論史法者，每謂司馬氏之書「疎而奇」，班氏之書「密而整」。亦有謂史記「圓神知來」，漢書「方智藏往」者。此等分別，固亦見兩人史識、史才之不同，然亦史書體例有以限之。惟其太史公書本爲通史，故項羽可列爲「本紀」，若後人循史記續爲一書，王莽何嘗不可立本紀？而班氏斷代爲史，則王莽、項羽惟可入「列傳」，故曰體限之也。

史記既爲通史，故其書略於古而詳於今。史公非不見左傳、國語，而左、國所詳，史公所載俱略。其爲列傳，西周獨有伯夷、叔齊，特爲其書列傳發凡起例而已。春秋二百四十年，獨有管仲、晏嬰，而亦惟詳其軼事，左、國所載兩人大事則略。其他如司馬穰苴、孫武、伍子胥，其人其事皆不詳於左氏，故史公爲之立傳。其他春秋二百四十年間賢卿大夫何限，史公皆不爲立傳也。史公於春秋時代人物大書而特書者，惟孔子及其門弟子，又上及老聃。老子、孔子乃及孔門諸賢，在編年、紀事兩體中均無法詳述，緣此等人物，其主要經歷，皆在當時歷史事變之外，不屬當時歷史事變之主要人物，亦可謂非當時歷史舞臺上之主要角色也。果使僅從左傳來認識孔子，則烏見孔子之眞。卽如伯夷、叔齊，亦何得爲商、周之際歷史舞臺上一主要角色乎？然而此等人，影響於當時之歷史者若不大，而其影響於此後歷史之全進程者則實至深至遠，乃至莫與倫

比。故治中國史，決不能不知孔子、老子。果爲中國通史，則於此諸人皆當詳述。史公史識之所以卓絕千古者在此。然亦由其書體例許其如此，故能獨出己見，自成爲一家之言也。然則史記之爲體雖疎，而其用可以「知來」，固不虛矣。若曰此乃史公之好奇，不知此正史公之孤見特識，超出於常人之上，而以常人之常見視之，則若爲史公之好奇耳。

自班氏以下既已斷代爲史，則於一代史事，例有當書與不當書。而史家個人之獨見，亦限於體裁，難爲馳騁。此惟整理一代之記注與實錄，斯成爲一代之史矣。故自范曄、陳壽以下，演變所及，乃漸開集體修史之例，如唐人之修晉書與隋書，皆出羣手，後人加以輕視，實亦失當。因史體既立，各就現存史料而部勒董理之，卽成一代之史，其事重於「藏往」，卽使責成於專家，亦將無大優劣可言耳。

故自班氏以下，中國歷代正史，其實皆可謂是一代之記注之特經整理者而已，固不得預於一家之著述也。記注者，如今人言史料。無史料，使人又何憑而著史。故後人有「亡實錄是亡國史」之說也。然則史料又何可輕視？就於某一時代之既存史料而爲之部勒董理，成爲一時代之國史，使後之治史者有所稽憑，其功不可沒。蓋史料之最大價値，卽在其能保存歷史之眞相，固不貴於有作者個人獨見之加入。卓越之史學家，未必時時有之，而繁積猥存之史料，則可隨時依照

成法編勒爲史，以待不世出之史家之運用，班固斷代爲史之貢獻乃在此。否則時無馬遷，而屢經變亂，史料亦無法保存矣。

故中國史學之可貴，乃貴在其有「史法」，其法可爲人人所共遵，以不斷持續其保存史料與整理史料之功業，而於史法之中乃蘊有甚深之「史義」，此所以爲尤可貴也。此等史法，則莫非創於先聖大賢。如尚書編集創自周公，春秋作於孔子，而太史公書則成於司馬遷。左傳特承於春秋而微變焉者，漢書則又承於史記而微變焉者。如史、漢之八書、十志，則又承於尚書而微變焉者也。

惟其史書體例，均有成法可循，故後世縱不能時時有卓越之大史學家接踵繼起，而史業終於不墜。以三千年之積累，而我國人所擁有之歷代史籍，或記事，或編年，或列傳，從此三大骨幹而枝葉繁疎，引展出種種史書，其數量之多，部門之廣，舉世各民族無堪比敵。故謂中國乃一史學國家，中國民族乃一史學民族，中國文化乃一種以人文爲中心之文化，而史學尤爲其主要表現，主要業績。以此言中國之史學，固不得謂其有稍微之誇張也。

惟其如此，故史學在中國，乃成爲一種鑒往知來、經世致用之大學問。不僅如此，中國史學中乃更富一種人文精神之教育意義。稍治歷史，卽知人物在人類歷史演進中之大關係與大責任。

故中國學者之傳統精神，則莫不知由修己處世而循至於治國平天下之一終極理想之全過程，爲其嚮往之目標。凡其獻身社會，或從政，或垂教，或發爲言論，或見之行事，苟於其當身及其後世有建樹，有成就，殆可謂無不心通史學。而其人本身，亦得名垂青史而不朽，即成爲歷史上之一部分，又成爲歷史中主要之一部分。此等苟非於史學有體會，有瞭解，何能如此。故可謂中國已往之歷史人物、政治人物、學術人物，則幾莫不於史學有修養者。故言史學，當分爲兩大支。一爲史書之編撰，後人稱之爲史學家。一則爲史學之發揮，後人不知其亦爲一史學家，然彼輩固同於史學有甚深之修養也。否則若專目歷代史書之編撰而謂之是史學，專目此輩編撰者而謂之是史學家，則史學之在中國，豈固限於此一小範圍中，豈惟有關於史料之編排整理，對於史事之空言高論，乃得目之爲史學乎！

由於近百年來世局國運之大變，史學之在中國，乃遭遇兩大難題。一則關於新史之繼續編撰者。上自司馬遷史記下迄清史完成，已有二十六史，今且問此後仍否尚有沿襲此項正史傳統之繼續編撰之必要與可能乎？其他如政書，如地方志，如家譜，如人物碑傳，乃及種種舊史已成體例，又是否均有其延續與遵循之必要與可能乎？就目前學術界情形言之，則一切停頓中斷，不僅無此準備，亦復無此心意。此後之中國，其將一變而爲一史學荒蕪乃至史籍凋零之新中國乎？若

再繼續此趨勢五十年或至一百年之久，則中國勢將成爲一無史可稽之國家。卽使此下繼起有人有志，亦將無所憑藉，無所依傍，以繼續編撰此一時代之新史，以維持三千載來所發揚光大之史業，此種形勢，實大値憂心也。

而尤有更要於此者。不僅繼起新史，一時無延續之展望。卽積存舊史，亦有沉冥否塞，索解無人之憂。此一百年來，乃爲我國人急需歷史知識而又最缺乏歷史知識之時代。不曰自秦以來二千年，中國守舊爲一專制黑暗之政府。卽曰自周以來三千年，中國乃一封建頑固守舊之社會。不曰一部二十四史乃一部「帝王家譜」之與一部「相斫書」，卽曰一切史籍僅存史料，不見史學。此等狂妄之言，不知其最先出於何人之口，而如響斯應，積非成是，謬種流傳，幾成定論。而我國先聖昔賢積數千年來所已建立之歷史教育功能固已全部失去，而且生心害事，輓近世我國家社會種種禍亂，亦可謂無不依據此等謬說，以助之滋長，而用爲鼓動。我國歷史上每逢亡國易姓之際，必有一輩深識之士急求修史，以謀綴續此歷史大傳統，而期不墜不絕。夫亦曰當前之禍亂，固已不可救藥，而此後歷史教育功能，仍必保持而勿失，庶使撥亂反治有重見時代淸明之一日也。而今日之事，則有更急於續修新史之上者。蓋續修新史，其意不過爲承續舊史以善盡其歷史教育之功能，而今日則積存舊史，已陷於晦盲否塞之境，全部舊史方將鄙棄，循此以往，恐國將

不國，而史亦何存。此又當前更大一大難題也。

故就中國目前情況言，雖已往史籍之積存獨富，而在當前則特缺一部人人可讀之通史，用以發揮舊史所傳之眞義，而善盡其歷史教育之功能。此項新通史，則必能總攬舊史而又別創新體。換言之，不貴其能有班固，而望其能有司馬遷。所謂「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，使能於三千年來積存舊史中，取精用宏，提要鈎玄，以會通之於當前之世局國運，求能一洗流傳之謬說，闡歷古之積存，以寫成一新通史，撥積霾而開新光，使舊史仍傳，人心復振，國運有昌，而後新史可繼也。

我國人迫於此需要而試以新體寫舊史者，輓近以來，亦不乏其人矣。然皆昧失於舊史之深義，而競相模倣西方史書之體裁，於是「紀事本末」一體乃獨見推崇。夫此體之在中國，淵源於尚書，爲中國史書之最先成體者，其後代有承襲，不斷衍變，關於此一體史書之不朽鉅著，固亦歷代有之。用此體寫史，亦復何可厚非。然若專用此體寫史，則亦終有其缺陷。姑舉其著者言之。史以記事，而不知所謂事者，由人之主觀爲之裁斷，而始見有此事。同時此事復與彼事相牽涉相滲透，就歷史眞相言，其實則同爲一事。又每事必有起迄，而此一事之起，同時又連綴及於別一事之迄；而此一事之迄，又同時連綴及於別一事之起。浩浩一水之流，何以分涇、渭而別

江、漢，又何以別前浪與後浪。故上下古今中外，人類歷史只有一大事而醞釀出種種衍變。此種種衍變，皆所謂此一大事之因緣也。若隨意取捨割截，別爲之題，目曰某事某事，以之連綴成書，雖若有歷史之形式，實失歷史之眞相。今郎據以爲歷史之眞相在是，而不知其多出於治史者之主觀意見。如是則意見紛歧，而歷史眞相終不白。我所認爲中國史學最精邃之深義所存，乃在其分年分人逐年逐人之記載，初若不見有事。則亦無怪治西史者返讀舊史，稍窺數頁，郎茫然不知其頭緒之何在，而遂謂中國舊史只是一堆史料，而又未經整理矣。

且如讀司馬光資治通鑑，豈不較之讀史、漢以上諸正史遠爲易簡。然今人能通讀司馬氏通鑑全書者又能有幾人。復求其簡明易讀，則莫如讀袁樞之通鑑紀事本末。袁氏之書，乃就通鑑原書區別門目，以類排纂，每事各詳起迄，自爲標題，與近代西史體例甚相接近。然袁書開卷郎爲「秦滅六國」，次之爲「豪傑亡秦」，不知此一段史事中乃包涵有無限項目，而每一項目之足以影響後世而爲治史者所當留心注意者又何限。若盡如袁氏書標事分題，而其事題之分法又若是，則全部中國史將眞成爲一部歷代帝王家譜之與相斫書矣。故知爲歷史標事分題，其事大不易，其間最易攙入作史者之主觀意見而違失歷史之眞相。且如在秦滅六國之後，在豪傑亡秦之前，秦廷豈無一番措施，而其所措施，較之其滅六國與豪傑亡秦，豈不更有歷史價値足資後人考鏡乎？若言

秦廷措施，則「焚書坑儒」一事，必先入於論秦史者之腦際。然記秦廷焚書，其事必牽涉及於秦廷之議廢封建以及秦廷所特設之博士官制度。記秦廷坑儒，又必牽連及於秦皇之求神仙、煉奇藥以及晚周以下學術界之流行思想。若讀通鑑，此諸事渾融一貫，可見其在此時局下之一全相。既不分別獨立各爲一事，則其間之相互關涉，相互牽連，孰爲因而孰爲果，孰爲主而孰爲從，其所影響於後代者輕重久暫各如何？其複雜錯綜之情，在作史者惟求按年分列，初若可以無所用心，而讀史者則已往史迹俱陳，如入建章宮，千門萬戶，內自相通，正可恣其隨心遊覽，由此門出者由彼戶入，由彼戶出者由此門入，一宮之建造，則決不以一門一戶爲限隔。如此，乃能使讀者了然於當時歷史之眞相。苟循此意讀史，則讀通鑑自不如讀史記，所見所得更廣而更不同。蓋不僅熟記其事，抑且能熟識其人。即如論秦廷焚書，豈可不知有秦始皇帝，抑亦豈可不知有李斯？而秦始皇帝與李斯之爲人爲學本末表裏，則爲編年史體所不能詳，而惟列傳一體乃可委悉備載。今與其專從焚書一事而推論秦始皇帝與李斯之爲人，何如先求秦始皇帝與李斯之爲人而從以考求當時焚書一事之內在意義之更爲近於歷史情實乎！

清季學者論中國史籍，盛推宋鄭樵之通志。此無他，因通志爲書，亦是一部通史，而爲紀事本末體，有近於當時人所認識之西史體裁。抑且鄭書所分事目，不限於國家興亡，政治隆污，而

旁推廣搜，及於全人類文化衍進一大體之各方面。其書誠所謂體大思精，較之近代西方史籍，不僅無遜色，抑且有遠過焉者。然就中國舊史體裁作衡量，則鄭氏之書自有其缺陷。此非鄭氏以下元、明、清以來治史者其識皆不逮鄭氏，不足以識鄭書之精微廣大，實乃鄭書自有其不足饜眾望者在也。鄭書之缺，一在遠離於編年史之精密，又一則於列傳一體，甚少留意。既求爲一通史，而於列傳人物，徒襲舊史，一則無取捨之獨見，又無詳略之別裁，較之司馬子長之爲七十列傳，可謂瞠乎其後矣。鄭氏用心，殆未及此。於是讀鄭氏之書者，惟有專注意於其二十略。而二十略之最大缺點，乃在其有事無人。若果無人，則事亦終息。尙不如杜佑通典，馬端臨文獻通考，於歷代典章制度之沿革變遷，尙能使讀者隨處窺見其背後尙有人之存在。故列鄭書於杜、馬之間，尙見鄭氏自有其別出心裁之長處，爲杜、馬所不能掩。若必高懸標格，謂惟鄭書足以當之，而爲中國前後史學家所不能及，則亦無知妄說也。自有杜、鄭之書，而馬端臨可以依倣作通考，自有此杜、鄭、馬三家之書，而後人更可蹈襲成規以續爲此類之書於無窮，此又余前所論有「史法」而後史學可傳之一證也。

清季康、梁昌言變法，康氏本之經學，而揭舉公羊家「三世」大義，實不如梁氏本之歷史著爲中國六大政治家，更易博得社會一時之同情。梁氏此書，即余所謂輓近國人以新體寫舊史之開

先也。其中尤著者爲王荆公一書。其書根據蔡上翔荆公年譜。然蔡、梁之書，特一意爲荆公個人雪誣申寃。專就推行新法一事以論斷荆公之爲人，實不如先求荆公之爲人，然後對其推行新法更易有深切之瞭解。蔡、梁之書，於此則尙有所不逮。

遠在淸初，卽有顧棟高同時兼爲荆公、溫公兩家年譜。其書內容且不論，然欲求當時變法一事之內情，與其是非得失之所在，與其專求之於荆公一人，實不如兼求之於荆公、溫公之兩人之更易得其情實。更進言之，與其專求之於荆公與溫公之兩人，實不如廣求之於同時前後凡屬參加此新法一案之諸人之更易得其情實矣。宋史書多疏謬，不足勝此，然欲求新法一案之內情，則必循此路向求之，此乃中國「史法」精義之爲近人所忽，而尤不可以不爲之特加點出也。

有關中國史料之積存，越後越繁。卽如荆公新法一案，宋史以外記載及此之諸史，前於宋史者，既已不勝縷舉，而同時又有諸家之文集及其他筆記雜說之類，沉沉夥頤，不可勝舉。悉此類而平心求之，則荆公新法一案之內情及其是非得失所在，其迹終不可掩。若專求之荆公一人，則顯然易陷於偏見，可不煩詳論矣。今日國人不窺書，高下隨心，而欲上下五千載，專輒拈舉數事，標立題目，信口雌黃。古人不作，惟有恣其予奪，而史學之日趨於鹵莽滅裂，其爲害於當前之人心與行事者，亦已惡果爛然，斯不可以不有人焉起而有以拯拔挽救之。此則余所謂當前史學

更大一大難題也。

故在今日，乃不得不有人焉，能別出心手，以新體重寫舊史，以應此時代之需要。而此新體，則宜疏不宜密。編年之體已嫌其過密，不適當前之用矣，而列傳之體則更密，將更不適當前之用。惟記事一體，雖於史法中爲最疏，而求以應當前之急用則最宜。然惟其法之疏，乃更貴於作者之能別出心裁，或取或捨，或詳或略，皆有憑於作者之密運其心，獨抒己見，而後可以不爲舊史成規所束縛，而成爲一部人人易讀之史。故疏則必奇，所謂史公好奇，正是其別出心裁獨運己見處也。當史公之創爲列傳一體，其法較之尙書記事、春秋編年遠爲密矣，而能密不妨疏，法中，取精用宏，提要鈎玄，舉而盡納之於短篇小帙之中，以冀其爲人人所易讀。然而又必求其無不害奇，此史公之所以卓絕千古而莫與爲匹也。今則欲求其更疏，乃欲於上下五千年之煩委史迹背於已往史實之眞相，亦將於已往史迹中，求以通天人之際，明古今之變，而成爲一家之言。此其所以戞戞乎難也。

吾友張君曉峯，早歲治輿地之學，既已蜚聲於全國之黌序，而居常尤心慕吾鄉顧祖禹之爲人。近年來心存國難，轉而治史，雖身膺黨國要職，每週必闢一晝一夜之暇閒，避地閉門，積數年之力成黨史一部，又主持重修清史稿，其於續撰新史，固已孶孶不倦，抑亦有成績可見。五千

年史自定當窮十年心力以求完成。茲方其發軔之始，欲潰於成，究不知在何年何月。以余與張君時有過從，張君屢加面督，謂余於此書不可默無一言，面督之不已，加以書翰請索，余誠無以卻張君，則姑試就其書之體裁而略言之。

張君此書之體裁，乃一部紀事本末體，而編年、傳人兩體之精義亦已密運其間。其遠古史第一冊凡分十六章，而標人名以爲章名者得十一章。其西周史第二冊亦分十六章，而標人名以爲章名者得六章。春秋史前編第三冊亦分十六章，而標人名以爲章名者得四章。三冊共四十六章，而標人名以爲章名者共得二十一章，幾得全部之小半。其他各章標題，曰「道德禮俗」，曰「文化學術」，曰「典章文物」，曰「民生國計」，曰「國家民族之興亡盛衰」。大要不出乎此。蓋可謂能注意於人文歷史演進之一大事因緣而求能扼要以抉發其精義之所在者。而張君書之可貴，乃在其能把捉及於人物之中心，而我中國三千年文化歷史傳統精神所在，庶亦可於張君書而得之矣。

夫歷史固以記事變，而記事必兼明道。有事則必有道，有大道，有小道，有正道，有邪道，有得道，有失道。苟徒知有事，而不知道之即寓乎事，則亦何所謂事矣。若必於事而求其道，則其小者、邪者、失者姑置不論，苟凡其事之有合於道之大之正而得者，則必有人焉主持而默運之

乎其中矣。故全部人類歷史之演進，則莫非已往聖哲賢豪、名德大人之心血之所灌注，意氣之所瀰綸，精力之所撐架，而始得以成此歷史也。以通天人之際，明古今之變者，夫亦從此以通之、明之而已。故治史者則必知尊人而重道。孔子所謂「人能宏道，非道宏人」。求張君之書，則誠可謂有尊人而重道之微意存其間矣。然則張君之書，論其體裁，固是取法乎馬遷，而又旁通於漁仲，乃亦不忽棄於司馬君實，中國古史籍中三大通史之精義，張君固已有志焉爾矣。

惟張君之書，要是取法乎疏者。而史事之演進，則由疏而漸密。以疏御疏，其事易。以疎御密，則其事難。在馬遷當時，所見於中國史迹之事變則尙疏。而秦、漢以下迄於近代兩千年間，每下愈密。今張君之書，僅至春秋孔子時代，此或尙其易者，遞下則必遞難。蓋以疏御密，則必貴有作者之孤識獨見運乎其中，然後始可以疏盡密，使事之密者無以逃於我法之疏之外也。然孤識獨見之在當時，亦只可謂是作者一人之主觀耳。著史則決不能無著史者之主觀，而主觀又每不易驟得他人之共信。史非一時之史，其論定則亦非一時可得。昔司馬談論六家要旨，其子遷承父旨作史記，而特尊孔子爲「世家」，是其父子間意見已有不同，而班固復譏史遷之書爲崇黃、老，此可見孤見獨識之難於驟企人人共信矣。此所以史遷有「藏之名山，傳之其人」之想也。今張君書取法史記，乃一家之著作，非若史料之記注與整理，有成法可規，是必運其孤識獨見然後乃可

成書，而其書又有意於作爲一部應時代急需而供人人易於閱讀者，是亦非藏名山而傳其人之比，則張君此書之用心，其將尤難於史遷之作史記，斷可想矣。

抑論今日中國之史學，其病乃在於疏密之不相遇。論史則疏，務求於以一言概全史。故不曰中國二千年來乃一專制黑暗之政府，則曰中國二千年來乃一封建頑固之社會。不曰二十四史乃一部帝王家譜之與相斫書，則曰中國史籍僅有史料而不見有史學。以如此之言論而治中國史，可謂風馬牛不相及。而考史之密則又出人意外。治史者方舉以科學方法整理國故之口號，競求於此上下五千年之歷史中，偶拈一事一名物一枝節，窮年累月，務期考訂之精詳，而究其所極，亦復與此五千年來國史一大事因緣，可謂渺不相涉。考史之「密」與夫論史之「疏」，兩趨極端，何時而始有會通合一之望，其事將如河淸之難俟。張君之書，則正可以藥此時代之病。而奈病者不自謂其有病，讀張君書，持疏論者不難謂張君書多憑主觀，乃其一人之意見，無當歷史之情實。尙考密者則必可毛舉細故，或遇所引一語出處有歧，或遇所據一字訓詁有別，或其事年月有差，枝節有辨，如此之類，儘可指摘。然殆無損於張君書之體大而思精。正如太史公書，淸儒用力之勤，即就梁玉繩一人志疑一書之所舉，其於史記可資考訂糾正者已多矣，然何害於史記博大而精深之所在。故讀史必當辨其疏密，張君之書有待於枝節之考辨者必多，其可作大義之爭論者，亦必不能

驟趨於論定。而張君之書，則要爲此一時代中極富意義之一部創作，則斷無疑也。

夫著史必貴於實事而求是，固有待於考訂，而著史尤貴於提要而鈎玄，此則有待於取捨。太史公書於上古三代人物，僅傳伯夷、叔齊。於春秋，僅舉管仲、晏嬰。此非史公之疏，亦非史公之奇，乃史公之自有其成爲一家之言之所在。史公之書已多滋疑辨，張君之書，則可滋辨者必更多。歷史事變愈後而愈詳，而張君之書亦必愈後而愈見其取捨之獨特，故讀張君書者，尤貴能先識其書之結體與用意所在也。

張君書已成三册，一曰遠古史，一曰西周史，一曰春秋史，而第四、第五册則專詳孔子一人。然則孔子在秦以前中國古史中，其所占分量當越出五分之一。若張君全書共四十册，則孔子一人當占全史分量二十分之一。若張君全書有五十册，孔子一人亦當占全史分量二十五分之一。此必又滋疑辨。可見張君書不僅在取捨之間，乃又在詳略之間可滋疑辨也。儻有人焉，不滿於張君之書，而亦求能羅舉全史，求能抉出此全史一大事因緣，求能成爲一人人易讀之書，縱其取捨詳略與張君書全不同，無害也。事久而論定，使能有如張君之書者十部、二十部接踵並起，孰得孰失，孰是孰非，後人必有能論定之者。而發蹤指示爲中國此下新史學之大功臣者，必屬之張君矣。

果有好爲考訂之學者，於張君書中所稱引，無論其爲一字一句，一名一物，一事一枝節，一人一細故，遇有疏失，逐一爲之考訂，如網在綱，如裘在領，豈不以有功於張君書者而同時亦有功於中國之史學乎？

怠者不能修，而忌者畏人修。今者，忌、怠之病瀰漫於中國，必有讀張君書，不深求其作意，而輕滋疑辨者。亦必有不復見之於疑辨，而若謂可以置之於不論不議之列者。余序張君書，故不憚其煩而詳論中國史籍爲體之異同長短，以見張君此書在中國近代史學之地位。眞有志於治史學者，當不河，漢於吾言。

（民國五十二年七月中國一週六九二期）



中國文化傳統中之文學

一

人生有其廣大面，有其悠久面。有身生，有心生。人皆指此短暫百年之肉體爲「我」，不知尚有「空間社會我」與「時間歷史我」。「身我」若可外於社會與歷史而獨立存在，「心我」則必在社會與歷史中完成。故人生決不限於身生，而心生更爲眞實而重要。

如何使此心能超越此身而日臻於廣大悠久，其先乃賴語言，繼之更賴文字。或說，人之異於禽獸者，賴有兩手，此是歷史唯物觀者之所說。實則手不如口，更與人生文化有關。口能說話，乃使此心得與他心相通，於是遂有社會團體。更進而有文字，於是乃有歷史生命。今天全世界人類，無不有語言，文字則或有或無。有文字，則其人文演進深。無文字，則其人文演進淺。但若

爲標音文字，則易爲語言所限，爲用不廣不久。人類語音，隔數百里而變。文字既屬標音，亦必隨地而變。如今歐西、英、法、意、德諸邦，語言各別，文字亦各別，不易相瞭解。不易相溝通。人類語言又有古今之變。今日之英、法人，與數百年前英、法人語言又變，於是近代英、法人，除卻專治古文字學者，每不能讀其數百年前之古書。求通數百年前人之思想文學，心情感想，已有隔閡。更不論如遠古之希臘、拉丁文。歐西人治歷史，討究文化來源，必遠溯及於希臘、羅馬。然希臘、羅馬在近代歐西人心中，究是隔膜，不能從其內心深處親切感到其相互間之成爲一體。故其文化生命終不免要逐步切斷，而亦減少其對於人類文化之深厚感與廣大感。

只有中國文字，乃能越過語言限制，而比較獲得其獨立性。故中國文字，能全國統一，又使今天的中國人，能閱讀中國三千年前人古書，儼若與三千年前人晤對一室，耳提面命，親受陶淑，因此益以增進中國人內心之廣大性與悠久性。既無空間、時間隔閡，使中國人之文化生命得以日擴日大，日延日久。中國文字之爲功，良不可沒。

中國古詩三百首，遠在三千年前。其較後一部分，亦在兩千六七百年前。但任擇三百首詩中語句，可供今天略識文字之小學生閱讀者，爲例尚不少。如云：「一日不見，如三日兮，如三歲兮，如三秋兮。」其中只一「兮」字難曉。但略去此「兮」字，仍可瞭解此兩語內涵之情意。若

知「兮」字卽如今人言「啊」字，則此兩語之神態，更見活躍。故一日不見如三日、如三秋，遠歷三千年來，成爲中國社會一成語。一若古人特先得吾心，先我言之。

詩又云：「我思古人，實獲我心。」惟有中國人之文字、文學，乃使今天的中國人，若與三千年前之中國古人，成爲同一心情，同一生命。而有古人實獲我心之感。

又如云：「哀哀父母，生我劬勞。」「有子七人，母氏勞苦。有子七人，莫慰母心。」又曰：「我心匪石，不可轉也。」「心之憂矣，其誰知之。」「中心藏之，何日忘之。」「日之夕矣，牛羊下來。」「風雨淒淒，雞鳴喈喈。」「鳳凰鳴矣，于彼高岡。梧桐生兮，于彼朝陽。」此等語句，幾於隨掇卽是。今日一中學生，方過十四五齡，略經指點解釋，可使三千年前人目所見，耳所聞，心所思，情所寄，一一如在其目前，如在其心中。則無怪我中國人心，乃特見爲廣大而開明。

詩三百之後有楚辭，亦距今兩千數百年。其中語句，同樣可一睹便曉。如云：「悲莫悲兮生別離，樂莫樂兮新相知。」又如曰：「嫋嫋兮秋風，洞庭波兮木葉下。」此中心情意境，年輕人或不易瞭，然其文字意義，則仍易解易知。瞭解其文字，自可進而領略其心情與意境。又如云：「與天地兮同壽，與日月兮同光。」又曰：「心不怡之長久兮，憂與愁其相接。惟天地之無窮

兮，哀人生之長勤。」又曰：「山蕭條而無獸兮，野寂寞其無人。思舊故以想像兮，長太息而掩涕。」又曰：「寧與騏驥亢軛乎，將隨駑馬之迹乎。寧與黃鵠比翼乎，將與雞鶩爭食乎。」又曰：「滄浪之水清兮，可以濯吾纓。滄浪之水濁兮，可以濯吾足。」此等皆偶有一兩字稍需解釋，卽可明白全句，如與古人對話。而古人之心情意境乃不期而能鑽入後代人心中。中國文化之深厚性，卽可由此想見。

詩、楚辭以外之其他古人詩句，如：「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力於我何有哉。」又曰：「今日何日兮，得與王子同舟。」又曰：「風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復還。」又曰：「大風起兮雲飛揚，威加海內兮歸故鄉，安得猛士兮守四方。」此等歌辭，亦都在兩千年前。只稍述其本事，則莫不情景栩栩，更無不解。

又如漢樂府：「洛陽城東路，桃李生路旁。花花自相對，葉葉自相當。春風東北起，花葉自低昂。」又如：「戰城南，死郭北，野死不葬烏可食。爲我謂烏，且爲客豪。野死諒不葬，腐肉安能去子逃。」「薤上露，何易晞。露晞明朝更復落，人死一去何時歸。」又如云：「百川東到海，何時復西歸。少壯不努力，老大徒傷悲。」又如云：「人生不滿百，常懷千歲憂。晝短苦夜長，何不秉燭遊。」又云：「悲歌可以當泣，遠望可以當歸。」又云：「離家日已遠，衣帶日趨

緩。心思不能言，腸中車輪轉。」又云：「思君令人老，歲月忽已晚。棄捐勿復道，努力加餐飯。」又云：「來日苦短，去日苦長。」又云：「志士惜日短，愁人苦夜長。」又如云：「高樹多悲風，海水揚其波，利劍不在手，結交何須多。不見籬間雀，見鷂自投羅。羅家得雀喜，少年見雀悲。拔劍捎羅網，黃雀得飛飛。飛飛摩蒼天，來下謝少年。」又如云：「採葵莫傷根，傷根葵不生。結交莫羞貧，羞貧交不成。」又如：「上山采蘼蕪，下山逢故夫，長跪問故夫，新人復何如。」如此之類，應皆在一千七八百年之前。聊爾舉例，未能多及。

二

要之中國文字，遠在一千七八百年乃至三千年前，就其使用於文學詩歌中者，隨手舉例，淺顯明白，可供現代中小學青少年誦讀，而不覺其艱難。此誠並世諸民族創造文字一特可珍貴之奇蹟。然其更值珍貴處，則不僅在其文學所使用之文字，而更在其文字中所表達之文學。請復以詩經為例。

詩有云：「昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。」此四句十六字，為此下一千年後

晉代文學名家特加欣賞。此乃西周初年中央政府慰勞遠征軍士凱歸飲宴之詩。自春迄冬，勞苦經年，慰問者自必首先提及。然僅說自春迄冬，只說了一時間隔距。中國詩人之意，若把人生從其四圍環境中，孤挖出來單獨敍述，終嫌枯燥迫狹。故不說其自春迄冬，改說從一路楊柳出去到漫天雨雪歸來，如此便把人生情況投入大自然中，融爲一體，不僅見其時間距離，而活潑具體，有景有情，更易深入征人之心坎。抑且楊柳嫩枝，在行人肩頭披拂纏綿，亦若有依依惜別與人不捨之意。物猶如此，人何以堪。而此批軍人，正在此陽春佳節離家別井，此其心情，當惋悵何極。逮其遠征歸來，重望家門，那時該何等興奮歡樂，卻不料又逢大雪紛飛。路上增辛其勞，心中倍加抑鬱。在最好的天氣中出門，在最壞的天氣中回家。此一年中之征人旅況，與其心情，亦大可於此征程之一首一尾中想像得之。試問在政府官僚中，能有此詩筆，唱此勞歌，其深入人心處，即在三千後今人讀之，尚爲感動。當時預此飲宴之一批征人，終歲辛勞，大堪爲此一歌盪滌無遺。上下融洽，懽如一家。周公以禮樂治天下，其精神深邃處，可尚在今傳詩三百之雅、頌中尋見。故孔子告伯魚：「不學詩，無以言。」後人謂：「溫柔敦厚，詩教也。」一切都可從上引此四句十六字中參入。

中國古人，使語言文學化，文學人情化。一切皆以人生之眞情感爲主，此即是中國文化精

神。不從此等處直接參入，使我心與古人心精神相通，乃借徑於西方哲學式的言辨理論上闡發，終爲是隔了一膜，不能使我之眞實人生，亦投進此深厚的文化生命中，而不知不覺，融會成一體。此是中國文化中文學一項之主要使命。必能負起此使命，乃能成爲中國傳統中之眞文學。

中國歷史與西洋歷史不同。西洋歷史重在事，中國歷史重在人。中國文學亦復與西洋文學不同。西洋文學亦重在「事」，如古希臘人即以史詩、戲劇爲文學主幹。中國文學亦復重在「人」，更重在人之內心情感。貴能直指人心，一口說出人人心中所要說的話。人之相知，貴相知心。我能把別人心中話代爲說出，那是何等感動人之事。漢樂府之後有古詩十九首，前人稱其「驚心動魄，一字千金」。文學所貴，正在以心感心，能直吐我心，深入別人心中，斯爲文學上選。如古詩云：「驅車上東門，遙望北郭墓。白楊何蕭蕭，松柏夾廣路。下有陳死人，杳杳即長暮。潛寐黃泉下，千載永不寤。」此景人人可以想見，此情人人同所懷抱。一人說出，人人只在心中點頭道好，感嗟無盡。中國文學長處在能扣緊人心弦，使能心心相綰，把古今人心搓成一線，紐做一團。後人欣賞前人之文學，不啻若自其口出。我心早已爲古人說出，爲古人道盡。俯仰三千年，無古無今，無我無人。

中國人的人生，在文學中只如一篇詩，唱了再唱，低徊反復，其實只是這幾句話，只是這一

顯心。我曾說，中國史如一首詩，西洋史如一本劇。中國文學重在詩，西洋文學則重在劇。詩須能吐出心中話，戲則在表演世上事。中國文學重心，西洋文學重事。此處便見中國文學與歷史合一，亦即是人生與文化合一之眞骨髓所在。

下至魏晉南北朝以迄隋、唐，文選詩、唐詩，人人耳熟能詳。此一時期中國人之生活及其心情思想，亦盡在詩中透露表達，而其字句之明白淺顯，在此可不再引。惟有一要點，當特別指出者，中國古人乃以全人生投入文學中。更要者，乃在人生中之「情意」，而非人生中之「事變」。事變可以萬不同，而情意則可以歷萬變而如一。姑舉文選爲例。文選中詩，凡分補亡、述德、勸勵、獻詩、公讌、祖餞、詠史、百一、游仙、招隱、游覽、詠懷、哀傷、贈答、行旅、軍戎、郊廟、樂府、挽歌、雜歌、雜詩、雜擬等二十二目。其中只如補亡、百一等極少項目外，全體都從極普通的人事中道達極普通的心情。此等人事，乃日常事，古今同有。在此等人事中當事人所道達之心情，實亦古今同然。乃使今人讀古人詩，亦如身在當時，不啻如自道己心。如曹操樂府短歌行有曰：「對酒當歌，人生幾何。譬如朝露，去日苦多。」此十六字，既是古今人同解，亦復古今人同感。只要中國文字繼續存在不加廢棄，卽使再隔一兩千年後人讀之，豈不仍屬易解。更復人同此心，心同此情，不見有古今之隔。又如曰：「月明星稀，烏鵲南飛，繞樹三匝，何枝可

依。」此十六字，亦是古今同有之景，見此景者亦可同有此情。事隔一千年，蘇軾遊赤壁作賦，重引曹操此詩「月明星稀」八字，在文字上既不見有古今之隔，而在意境情調上，亦復一千年前與一千年後人如水乳之融，此爲中國文字文學最特出可珍貴之所在。有待吾人細爲闡發，並善爲承續。

其實在春秋時，列國卿大夫即以賦詩作爲當時之外交辭令。借古人之詩句，道達自己之心意。故孔子曰：「不學詩，無以言。」孟子又曰：「詩言志。」屈原離騷，即以抒其內心之牢愁。於是此下中國文學有一特點，即貴在表達主體之「自我」，尤過於敍述客體之外事。如孔雀東南飛乃及木蘭從軍之類，在中國詩中未得爲主流。尤要者，即在詩人自道一己之日常人生，親切經驗，乃使作家與作品，合成一體。每一人之詩集，即不啻是其一生之自傳。魏、晉後大詩人，如陶潛，如杜甫，如蘇軾，後人將其詩編年排列，即成爲其人之年譜。幾於每一詩人，均復如此。尤其如南宋之陸游，晚年隱居鑑湖，幾於日日有詩，總不外是道達家常，抒寫一己隨時隨事之情意所在。使讀其詩者，不啻如讀其當時之日記。一詩人之自身生活，即不啻是一部極佳文學作品。文學不在想像，乃在寫實，而且所寫即是作家自身之現實人生。既具體，亦瑣屑。到此境界，所謂文學，更要者，已不在其作品上，而在此作者本人之實際人生上。故在中國，所謂文

學修養，主要乃在作者自己修養其德性人品。務期此作者本身之人格不朽，生活不朽，始是其文學不朽之主要條件。

更可以另一觀點說明此層。亦可謂中國文學，所重在「共相」，不在「別相」。事則為人生中之別相，此一事決非那一事，事必隨人隨時隨地而變。事過即已，另一事又隨之而起。人則為人生中之共相。每一事之後面必有人，人亦各不同，而在其各別不同之小我個人之上，更有一共相合一之大我。此人始謂是「大人」。人之所以成其大，不在其小我之高出人上，乃在其小我之潛入人中。「大人」之所以為大，在其人之德性，乃屬凡人之所以為人之德性共通處。人之可貴，亦不在其與人之別，乃在其與人之共。在人類大羣中，實不重在人與人間之相互各別，而更重在人與人間之共通和合。此惟人生之內在德性可以達此。若人人僅知注重於外在之事，則種種遭遇，只以造成人生之各別。而從各別人生中，終不免多悲劇之產生。若事非特殊，此事與他事，無甚分別，則人若不成為一事。人生既以事為重，乃亦重其特殊可分別處。以其人之所有事，與他人特殊可分別，乃見其為一傑出人。西方古代如亞力山大，近代如拿破崙，此兩人，雖震爍一世，傲視千古，然亦不免為人生造悲劇，但受西方人重視。中國人則看重在人生之共通處。如堯、舜、周、孔，正為其所占人生共通處特多，不僅在當時，並在其後世。聖人先得吾心所同

然，堯、舜、周、孔之為人，可歷千萬年，永為後人作榜樣。若為人必求特異別出，別於堯則不讓，別於舜則不孝，別於周、孔則無禮而不仁，人道亦將隨之歇絕，而其人乃至不足以為人。

中國詩人多好詠史，其所詠，亦多詠人，不詠事。如左思詠史有曰：「披褐出閶闔，高步追許由。振衣千仞岡，濯足萬里流。」又曰：「當世貴不羈，遭難能解紛。功成不受賞，高節卓不羣。」此兩詩，一詠豪俠，一詠高隱。此等人在人羣中，似若特殊，實非特殊。在中國社會中有此兩流品。高隱之可貴，貴在其「振衣千仞岡，濯足萬里流」。豪俠之可貴，貴在其「功成不受賞，高節卓不羣」。其可貴處皆在其品德，不在其事業。中國人衡量人物，必重其「德性」，謂之「人品」。其能獲古今人所當共通俱有之德性最高最富者，斯最為人之最上品，此非大聖人不能。堯、舜、周、孔之可貴，皆在其德，不在其位。其次以分數歷級而降。其品降，斯其流狹。孟子曰：「伊尹聖之任，伯夷聖之清，柳下惠聖之和。」「任」與「清」與「和」之三德，皆為人類在人文社會中共通德性所不能缺。豪俠亦是任，高隱則是清。至於和之一德，尤為人道所貴。就三人論，柳下惠似不如伊尹、伯夷之受人重視，而孟子特並舉以為三聖人。此中尤見深意。論語曰：「禮之用，和為貴。」樂尤主和。詩屬樂，「溫柔敦厚」是詩教。「索隱行怪」，中庸所非。試讀中國古今各家詩，凡其所詠，生活情趣，人生理想，志節氣概，嚮往抱負，固亦

人人各異，但幾乎無不俱有一種共通風格，共通情調。或任或淸，而必濟之以和。故中國詩中最富人情味。不讀中國詩，卽不能接觸到中國人生與中國文化之眞實內情。

中國人追求人生，主要卽在追求此人生之共通處。此共通處，在內曰「心」，在外曰「天」。一人之心，卽千萬人之心。一世之心，卽千萬世之心。人身、人事不可常，惟此心則可常。天有晦明寒暑，若最多變，但萬古只此晦明寒暑，亦最有常。人生在天之下，心之中，此最眞實，亦最有常。一人如千萬人，百年如千萬年。財貨權力，得於此則失於彼。貧富強弱，各別不齊。抑且極富極強，到頭同是一死，還是無常不實。秦皇、漢武，志得意滿，慕爲神仙。但若眞做了神仙，仍必把其財富權力一一放棄。則人生所竭力以赴，決心而爭者，果爲何來。此等皆屬分別人生，決然無常而不實。中國詩人所詠，則端在人生之共通眞實處。天在上，心在內，惟此兩者，乃爲中國詩人所詠之共通對象。非宗教，非哲學，而宗教、哲學之極至處，亦無以踰此。今試再舉唐人詩爲例。

如曰：「牀前明月光，疑是地上霜。舉頭望明月，低頭思故鄉。」此詩中若有事，實無事，只是一心一境。作者自述其心情，只在思故鄉之一「思」字上。對故鄉之思情，人人共有。所思緊何，則人人各別。詩人所詠，只重人生共通處，故只言思，不言所思之內容。一面把人之情思，

避開了各別事變，不重事，只重情。一面把來安放進大自然，不使此情孤單特出。故詠思鄉而又兼詠及於月。中國詩人最愛詠月，如曰：「海上生明月，天涯共此時。」此與上引，同一景，同一情。異地相思，同在此明月之下。由於天上之明月，故使引起異地之相思。此是人生中眞實常有，遇變而不變處。吾人今日讀一千四五百年前唐人詩，此景此情，仍還如舊。恍如一千四五百年前作此詩之人之此一番情思，復活在一千四五百年後讀此詩之人之心中。至於此詩人當時所詠的背後事實內容，則如煙消雲散，早已不復存在。則此詩人之所詠者，實乃最眞實最可常之人生所在也。

中國詩人又好詠春，春氣易於逗引人之情思。唐人詩有曰：「打起黃鶯兒，莫教枝上啼。啼時驚妾夢，不得到遼西。」征人在外，閨中遠夢，此種心情又是古今中外人生共通所有。暮春天氣，更易撩人。黃鶯之啼枝上，亦同爲春光所撩。而此少婦，只在夢裏尋歡。鶯啼驚夢可惱。夢醒聽鶯啼，亦復可惱。若詩中描述某一對夫婦，夢中某種情節，從人生分別處著眼，像是眞實，實則此種皆可一不可再，轉瞬逝去，眞屬一夢，最爲無常，亦最爲空虛。如是則人生終不免成爲一悲劇。當知世上種種可喜可怒可哀可樂之事，莫非如夢，轉瞬卽逝。而此喜怒哀樂之情，則千古常在。故凡屬人事儘可淡置，而此情則大値珍重。情由事起，然事虛而情實。中國詩人，則儘

量把情與事分開，卻把此情移來與天地自然相親卽。明月春光，皆天地自然，亦常亦實。把人生略去了許多事，只珍重此一番情，使能與天相卽。此是中國人生中大學問所在。簞食瓢飲，孔子既深喜於顏淵。而浴沂風雩，孔子亦同情於曾點。中國詩人，大體上不脫孔門回樂、點狂之氣概。

三

今試再循此下述。司空圖居唐末，已感世事無可爲，幸有中條山別業可居，時人擬之巢、許，以詩人終。所著詩品，雄渾、沖淡、纖穠、沈著、高古、典雅諸類，凡此所謂「詩品」，其實亦可謂卽是「人品」。人品判於心，而見於詩。其人必有雄渾、沖淡之行迹，而始有此雄渾、沖淡之詩品。亦可謂因其有雄渾、沖淡之行迹，乃見其有雄渾、沖淡之心胸。但卻不可謂先有此行迹，乃有此心胸。事因心起，心爲主而事爲從。而人之心胸，探其本則賦於天，出於自然。此是人類生命之大通處。故人心貴能勿爲事牽，而上與天通。古詩分賦、比、興。賦者貴能賦其內情，只能因事見情，決不貴其有事而無情。亦不貴其事爲主而情爲客。比、興者，乃將此情融入

於大自然。卽所謂「心與天通，心天合一」。而因事生情之事，則轉不在可貴之列。此乃中國三千年前古詩人所傳精旨。司空圖詩品分釋諸類目，亦頗富古詩人比、興之意。如其詠雄渾有曰：「返虛入渾，積健爲雄。荒荒油雲，寥寥長風。」其詠沖淡有曰：「飲之太和，獨鶴與飛。猶之惠風，荏苒在衣。」詠纖穠有曰：「碧桃滿樹，風日水濱。柳陰路曲，有鶯比鄰。」詠沉著有曰：「綠竹野屋，落日氣清。脫巾獨步，時聞鳥聲。」詠高古有曰：「月出東斗，好風相從。太華夜碧，人聞清鐘。」詠典雅有曰：「玉壺買春，賞雨茅屋。坐中佳士，左右修竹。」其他諸品之所詠率類此。當知司空圖當時，世變已極。唐末五代，乃中國歷史上之黑暗時期。不得已退身事外，尙可親將此千古如常之天地大自然，荒荒之油雲，寥寥之長風，獨鶴之飛，惠風之荏苒，碧桃柳陰，綠林野屋，好風月出，淸鐘碧夜，沽酒賞雨，修竹左右，在極度荒亂黑暗中，尙有此等諸境，可供詩人之逃避。其表現在外，則曰避於詩。其醞蓄在內，則是避於心，避於天。世亂已極，而天則仍是此天，心則仍是此心，可以不亂而有常。此是中國人生中一大哲理，詩人乃得此哲理而成詩。

五代稍後，有大畫家李成，則避於畫。觀李成之畫，亦復內惟一心，外則天地山水大自然。而塵世之事變萬狀，則不入其胸中，不在其筆下。唐末五代之黑暗，乃屬人生之分別面。而先有

司空圖之詩，後有李成之畫，則獲得了人生之共通面。上有千古，下有千古，眞實常在。此是中國文化中所理想追求之眞常人生。古人尊伯夷之淸，亦正爲其獲得了人生共通之一面。故伯夷若是出世，而實爲入世之尤。孔子教人，於志道、據德、依仁外，猶尙有游藝一目。文學、藝術，成爲表現中國傳統文化之兩大支。此兩大支，亦像是出世，而實是入世。社會雖然黑暗，尙有此兩途可資隱遯。司空圖之詩，李成之畫，亦得了伯夷之淸的一面。宋代繼興，人文重光，不可不謂唐末五代之文學、藝術無其緜延傳遞感召影響之功。蘇軾極稱司空圖，謂其崎嶇兵亂之間，而詩文高雅，猶有承平之遺風。李成則宋以下奉爲畫聖。宋人畫論，乃有「心畫」之說。心畫者，卽所畫乃畫出了畫家之自心。李成之畫，不限於李成之時代，乃畫出於李成之自心。孔子曰：「仁者樂山，智者樂水。」「仁」「智」乃人之最高心德，孔子卽以大自然中之山水作比擬。人類心德，本亦由大自然積久啟迪薰陶所成。故山居之民常靜，偏近仁。水居之民常動，偏近智。寒帶之民陰鷙，熱帶之民懶散。惟在溫帶，風景和煦，山水秀美，民性亦最上。中國人最喜講風景江山之勝，其意亦在此。宋以後畫，尤以山水爲宗。因畫家之心，以寄於山水爲最適。畫山水不啻畫己心。山水在大自然中眞常不壞，畫家此心亦常不壞。此亦一種「心天合一」。此種人生，始是眞常不壞之人生。亦可謂中國人實已創造了一種最科學的最合自然的人文教。此一層，

大可於中國人之文學與藝術中參之。

宋代理學家好言「氣象」，氣象亦是一種「心天合一」之境界。故其稱孟子，則曰「泰山巖巖」。稱濂溪，則曰「光風霽月」。其實在魏、晉人已早開此例。人生能達此境界，此卽人生之最高藝術，亦卽人生之最高文學。人生能入詩境、入畫境，此亦一種心天合一，此乃人生共相之最高理想所在。中國文化精神本重此「心天合一」之人生共相，故文學藝術諸種造詣，亦都同歸於此一共相，以爲最高境界，而莫能自外。

或疑中國詩千篇一律，陳陳相因，似乎只限在格律上爭工，辭藻上鬭巧。論其內容，頗少翻新特創之處。不知此正我所謂中國文學重「共相」之一例。時間、空間不同，每一人之個性又不同，會同此時、空與人之三不同，乃使人生無往而不見其相異。中國人稱自然曰「造化」，正見日新日創，乃天地自然現象。人生亦莫能自外。卽以詩言，唐詩自見與宋詩不同。唐代詩人中，李白、杜甫不同。宋代詩人中，蘇軾、黃庭堅又是不同。其他名家莫不皆然。一家有一家之面貌，一家有一家之風格。翻新特創，亦本出於自然，可以不求而自得。所難則在異中有同，在分別中能把握到共通處。「別相」淺顯，「共相」深藏。晦明寒暑之變，誰復不知，所難知者是天。喜怒哀樂誰復不知，所難知者是斯人之性情。周易六十四卦三百八十四爻，綜合了時間、空間、人

物個性之千異萬變，而指出其中共通的幾項大原則，加以歸納，則只有八卦。更復歸納，則只有陰、陽兩爻。故曰「一陰一陽之謂道」。孔子則曰：「吾道一以貫之。」能知一貫，乃知有常。晦明寒暑，常此晦明寒暑。山水風景，常此山水風景。鳥獸草木，亦常此鳥獸草木。惟人有心，若離自然最遠。正亦爲惟人有心，乃能自新自創。然而多歧則亡羊。遠離自然，災亦隨之。並世人類，尚有蒙昧渾沌，心智未開發，人文之演進淺，停滯在自然狀態者。亦有心智開發，人文之演進已深，而違距自然日遠，受自然之膺懲，反而消散以盡者。西方如埃及、羅馬可以爲例。小而言之，即如文學藝術，若一意求新求創，必欲反故常以爲快，則如春秋佳日好天氣，亦只有這般好。必欲呼風喚雨，摘星揮日，另造一番天氣，縱不生災禍，亦必成妖孽。此實非人心共通所欣賞，則又何必乃爾。

四

小說戲曲，在中國文學史上發展特遲，亦終不爲中國文學之正宗。正爲其重敍事勝過了其寫情。重人生之分別面，勝過了人生之共通面。惟水滸、紅樓夢，於小說中最爲特出，因其描寫人

物心情，較能超出事態變幻之上，而深有得於人物之共相，猶有中國傳統文學之遺意。然其描寫人物，終是描寫了低一級，不能描寫到高一級。水滸中之一羣好漢，終是江湖人物，而非社會人物。紅樓十二釵，終是閨閣人物，而非家庭人物。且其反常處多於可常處，故不爲治正統文學者所重。中國文學另一特質，貴在作品出於作者之自述，而施耐菴、曹雪芹則並不能直接把自己的眞實人生放進其書中。讀水滸、紅樓夢，只見武松、林沖、宋江、李逵、寶玉、寶釵、黛玉、王熙鳳，而施、曹兩人自己之身世生平，渺不可見。則書中所敘若爲眞實，而仍不見其爲眞實。其所敍述，終是在外不在內。必於事變中見情思，不能使情思超越於事變之上而有其獨立之存在。林沖、武松、林黛玉、賈寶玉諸人，終是困縛在其當身之事變中，而莫能自脫。終是表現了人生一「別相」，不能進入於人生之「共相」。皆無當於中國傳統文化中人生理想之所寄。故在中國人傳統心情中，終不認其爲是文學之上乘。

中國戲劇較小說猶後起，乃頗有回向傳統之趨勢。空蕩蕩一戲臺，無時間空間之布景，一切事變，只在幾句道白中輕輕提過。廻腸盪氣，高歌入雲，纏綿不盡，嗚咽欲絕者，乃盡在歌唱中，卻把人生種種眞情實感曲折宣達。戲劇應是最具體，最重描寫人事的，而在中國舞臺上演來，則最空靈，最超脫。實已擺脫了人事，而所演出者專重在人情。又其人情所貴，不出忠孝節

義，即人生德性之大共通所在。而又能擺脫了教訓式之格套。此始可謂有得於中國傳統詩人之情味。人人盡知中國戲劇內容，重忠孝節義，但其在文學藝術上之卓越成就，實乃深有得於中國文化傳統中文學一門之精詣。是則雖若通俗，而仍有其超俗之存在也。

又中國戲臺上人物，多用臉譜分類表出。其人一露相，便如見其肺肝然。實因廣大人羣中亦只有此幾流品。中國戲劇，能把中國傳統文化中人品分類，衡量人之內在德性之精微處把來通俗化。使無知識人，不識字人，亦能一望皆知。諸葛亮與司馬懿，岳飛與秦檜，同上舞臺，一正一邪，一忠一奸，只用一種圖案，在臉上勾出，不煩多言。而更有意義者，凡屬忠良主角，則多不開花臉。最單純最本色的，斯爲人生中之最上等。其間亦深寓有中國人傳統的最高人生觀。

故看中國一部小說，實不如看中國一本戲，又不如讀中國一首詩，一幅畫。愈精簡，愈涵蘊。愈空靈，愈眞實。然苟非深切瞭解中國傳統文化，便不易欣賞中國之文學藝術。惟換言之，亦可謂從欣賞中國文學藝術入門，亦最易得直入中國傳統文化之堂奧。讀經、史困難，治諸子亦不易，能教人讀詩、看畫，聽戲觀劇，從文學、藝術入手，應推爲教人瞭解中國文化一最通俗最親切之道路，此尤爲有志復興中國文化者所應知。

德儒哥德，並不曾見中國幾部好小說，但極致其欣賞之意。又謂：中國人有小說，歐西人尚

在樹林中擲石投鳥爲生。今天的中國人，一意羨慕西化，卻謂中國文學已成爲死文學，如家中之枯骨，能用白話模倣西方文學者始爲新文學。又復主張廢止漢字，單化漢字，一若不達到把漢字盡變成拉丁文拼音，其意終不快。此等主張，既不能深窺中國文學傳統之堂奧，亦未曾望見中國文學傳統之門牆。究不知彼輩於西洋文學曾有若何深沉之研尋與認識。要之，只在外面事上盡量求新求變，卻於自己內在心情，缺乏一分修養。而於中國詩人所謂溫柔敦厚之教，則相距尤遠。此可由各人反求而得，不煩辨論，而可自見其深裹也。

（民國六十三年一月中華學報創刊號）



中國學術特性

一

一國家一民族之學術傳統，必有其特性所在。茲篇姑取西方相比，俾以粗見中國學術之特性。

似乎西方傳統偏重「專業」，而中國則尚「通學」。何謂通學，請仍本中國觀念加以闡申。依中國觀念，學問應分兩類，一爲人人應該，亦屬人人可能之學問，此即爲通學，又一則只限少數人能之，亦只須少數人從事之學問，此即成專業。既屬人人應該，又是人人可能之學，而有卓然傑出超類拔萃之成就，達於遠非人人所能冀及之境界，此始見通學之可貴。至於專業之學，則有雙重限制，內在須視各人才性所近，外在又不須人人從事，如天文曆數，種植水利，醫藥音

樂，土木建造等，非不於人生日用有關。然都由少數人專業爲之，而政府社會，或公或私，各與以一分報酬。在中國古代，此等專業，胥由世襲，所謂「疇人子弟」是也。至於通學則不然。論語孔子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。」孝弟謹信愛親，乃屬行事，然亦貴學問，此之謂「德性之學」。德性實踐有餘力，乃始及於一切典籍文字。孔門又有言：「博學於文，約之以禮。」在幼年初學，則先約禮，後博文。及其壯年進學，則先博文，後約禮。要之學問從實踐起，而仍歸宿到實踐。此事人人相通，乃一日常人生之共同通道，故名之曰通學。而專業則由各人分別練習，能於此，不必其能於彼。通之與專，其別在此。

二

孔門有德行、言語、政事、文學四科，此乃言孔門通學之內容，與近人所謂專業之分科不同。如顏淵居德行之首，孔子深許之，曰：「用之則行，捨之則藏，惟我與爾有是夫。」知顏淵儻出而用世，言語、政事，亦其所長，故曰「用之則行」也。顏淵問爲邦，孔子告以「夏時、殷

略、周冕、韶舞」，必斟酌采擇前古之長，是已爲「博學於文」之事。是顏淵卽通孔門之四科。故後人稱顏淵爲孔子之具體而微。是顏淵爲學，卽具備孔子爲學之全體，惟規模有大小、境界有高下之分別而已。

如子貢列言語科，然孔子問子貢：「汝與回也孰愈？」是孔子視子貢，僅與顏淵有肩差。及孔子之死，子貢獨爲羣弟子領袖，羣弟子廬墓三年，子貢獨六年。子貢在當時羣弟子間，聲行最居先，得羣弟子尊奉，寧得謂子貢顧無當於德行之科乎？子貢告孔子，回也聞一以知十，彼乃聞一以知二。是子貢亦能博學於文，惟較顏淵較遜。子貢又曰：「夫子之文章可得而聞。」是子貢亦得列文學之科也。

又如子路、冉有列政事科，孔子晚年歸魯，彼兩人仕於季氏，不能糾正季氏專擅魯國之非，孔子深斥之。然孔子明告季子然：「仲由、冉求，可謂具臣矣，然弒父與君亦不從。」是子路、冉有，亦仍當得列於德行之科。孔子又曰：「千乘之國，由也可使治其賦。千室之邑，百乘之家，求也可使爲之宰。」寧彼兩人，獨於文學無所聞知乎？

又如子游、子夏，同列文學之科。子游爲武城宰，孔子往，聞弦歌之聲，孔子笑其割鷄用牛刀。子游對曰：「聞諸夫子，君子學道則愛人，小人學道則易使。」則子游豈顧無當於德行、政

事之科乎？子夏退而老於西河之上，西河之民擬之於孔子。又爲魏文侯師。其弟子有段干木、李克，段干木亦守道不仕，而李克則仕魏有政績。則子游、子夏固不得謂其無預於德行、政事之科也。

孔門之教，主要在教人以「爲人之道」。爲人之道必相通，故謂此種學問爲通學。爲弟子時之孝弟謹信愛親，乃學之始，此即德行之科也。及其長，當出仕宦，求有用於時。子夏曰：「學而優則仕，仕而優則學。」此即邁入言語、政事之科矣。凡此三科，前必有因，後必有變。人道必通於古今，而始有歷史文化可言。此則必有典籍記載。嘉言懿行，好古敏求，此即爲文學之科。故此四科，其道終始一貫，孔門即以此教來學。來學之士，即以此學孔子。學而有等次，乃有「士」與「賢」與「聖」之不同。所不同者，在人不在學。實則孔門四科，皆在同一學問中，特據其爲學成績之特優而言，其弟子乃有四科之分，非謂孔門乃截然有此四種學問也。

孔子又曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」依中國人觀念，人類一切學問，皆當發源於人類各自具有之內在之德性。人類德性，有其別，亦有其通。人類德性之大通，其存於心，謂之仁。其見於事，謂之道。故「德」與「道」與「仁」之三者，乃人類一切學問之共同根本，亦即人類一切學問之共同歸宿。至於言語、政事、文學三者，皆屬「藝」。言語指外交辭令。當

孔子時，外交辭令之重要性，有過於治軍、理財之政事，故言語列四科之第二。依後世言，顯而在上則從政，隱而在下則治學，要之一本於德與道與仁之三者，要之皆是一種「爲人之學」，此乃孔門之通學也。

三

戰國以下，儒術大行，學者所以學爲人之旨益顯。同時雖百家爭鳴，其言論有異同得失，然皆所以教人以爲人之道，如墨與道，更其顯者。其他如法如農之類，不過其道較狹。既教人爲人，而不教人以爲人之通道，斯則漸失其本旨矣。姑舉當時人物言之，則其冠絕儕輩，爲後世所稱崇者，亦莫非以通道爲學。可謂皆當於儒學之大旨。如屈原，後世言文學辭章者必尊之，然屈原固不以文學辭章爲專業。其仕於楚懷王，於言語、政事皆卓有表現。而其忠君愛國之深忱，寧赴湘流，以葬江魚之腹中，列之孔門，寧得擯於德行一科之外？又如樂毅，仕燕昭王，聯五諸侯伐齊，下七十餘城，其在言語、政事上之表現，在當時，巍然當屬第一流。今讀其報燕惠王書，德行、文學，不僅在戰國，即在中國全部歷史，亦當膺上上之選。此兩人，豈不足謂之是通學

乎？

下歷兩漢，通經致用，皆通學也。其卓然有表現者，固屈指難數。惟辭賦家言，若將漸成爲專業。然如東方朔之答客難，司馬相如之難蜀父老，其學固不專囿於文辭。即就晚漢、三國言，諸葛亮高臥隆中，以管、樂自比。昭烈三顧草廬之中，遂許馳驅，其在言語、政事上之表現，固已震爍千古。及其奉遺詔，侍後主，鞠躬盡瘁，死而後已，列之孔門德行一科，夫又何媿。今讀其出師表，文章純美，上視屈原離騷，樂毅報燕惠王書，亦誠堪當鼎足之三峙矣。是豈專務從事於文學一藝者之所知所能乎？

然諸葛用之則行，管寧舍之則藏。王船山讀通鑑論有曰：「天下不可一日廢道，君子不可一日廢學。管寧在遼東，專講詩、書，習俎豆，非學者勿見。有明王起而因之，敷其大用。即不然，天下分崩，人心晦否之日，獨握天樞，以爭剝復，漢末三國之天下，非劉、孫、曹氏之所能持，亦非荀彧、諸葛孔明之所能持，而寧持之也。邴原持清議，而寧戒之曰：潛龍以不見成德。寧誠潛而有龍德矣。」故後人論三國人物，管幼安猶在諸葛孔明之上。船山之論，可謂深摯。就本篇之所論列，管、葛皆通學也。惟幼安無可稱道，在孔門乃如顏子。孔明有所表現，言語、政事，則子貢、仲由之儔也。惟爲潛龍，則人人可能，爲飛龍，則有限制。故依中國觀念，則尤重

管幼安之爲人也。

兩晉以下，內囿於門第，外惑於老、釋，又混之以夷狄，人物之選，邈乎無可與兩漢、三國爲比。然其時，亦尚以通學爲通人，不務以專業爲專家，則傳統猶未變。故一時知名人物亦鮮以專家稱。姑舉其著者。如前期晉之有羊叔子，中期晉、宋之際有陶靖節，晚期宇文周之有蘇綽，皆不當以一格局限之。若勉強分列之於孔門之四科，羊叔子可入德行，蘇綽入政事，陶靖節入文學，此亦僅指其表現之特優者而言。烏得謂此三人之爲某一專業之專家乎！

隋、唐盛運復啟，人物鼎新。然其內囿於門第，外惑於老、釋，又混之以夷狄，則固與兩晉南北朝一脈相傳，而又溺之以詩文，故其人物之選，多涉老、釋方外，詩人騷客之流。然其在政事一途，氣局恢宏，事功卓著，幾乎駕兩漢而上之。而昌黎韓愈，尤確然爲唐代一通儒。後世以其「文起八代之衰」，羣以古文家目之。然愈自稱：「好古之文，乃好古之道。」其頌伯夷，其諫迎佛骨，其提倡師道，其言道統，以孟子上接孔子，而有意乎以有唐一代之孟子自任。其於德行一科，論其大體縱曰未醇，要之非無所見、無所志於是者。其於言語、政事，亦復卓有表現。宋儒之興，不得謂其非受昌黎之影響，則其有志從事於通學，固是斯文大傳統所在，亦烏得專一以古文家目之。

下迄宋代，儒術復興，於是自古相傳尚通學爲通人之面貌精神乃益彰。卽專以治學一途徑言，如胡瑗、范仲淹、歐陽修、司馬光、王安石、蘇軾、轍兄弟，於經、史、集部，皆所兼涉，固不專務於在近人心目中所謂哲學、文學、史學之某一專業。又其爲學必兼通政事，有體有用。然亦不純爲一政治家，亦不純爲一學者。抑且不論治學從政，又必有志德行。凡此諸人之爲學，途徑雖殊，而其遵循孔門四科，有志乎希聖希賢、志道依仁之大統則一。實則卽論兩晉、南北朝、隋、唐以來，學術人品，大體亦自一致。惟漢、宋兩代獨尊儒，無老、釋之抗衡，學者又皆來自田間，與門第子弟不同，故其爲學之風格氣度，最足爲中國學統正規。惟漢人專崇經，學術進步至於宋，又兼尙文史，風格更寬，氣度更大，故中國學術尙通學爲通人之傳統，至宋代乃更見爲完成。

然就另一觀點言，亦可謂宋代理學家，其爲學之風格氣度，乃轉見狹小。濂溪、橫渠、二程，似乎獨尊孔門四科中之德行，獨尊顏淵。而如由、賜、游、夏之徒，頗多有所不屑。淡於政事，更若鄙於文學。此因當時老、釋勢力尙強，影響尙大，理學家一意對此方面努力，遂不期而近似於近代人所謂的哲學專家。不如漢儒「通經致用」，其意興寄在上層政治方面。而宋代理學家，則潛心「格致誠正」，用心轉向內，故亦可說其轉狹小。當時洛、蜀之爭，卽由此起。

但自南宋朱子起，而理學之風又大變。北宋理學，可謂偏重「尊德性」，而朱子濟之以「道問學」。北宋理學可謂是「盡精微」，而朱子濟之以「致廣大」。北宋理學可謂是「極高明」，而朱子濟之以「道中庸」。朱子爲學，經、史、子、集，無所不治，無所不通，可謂接近孔門游、夏文學一科。惟朱子於學，獨尊濂溪、橫渠、二程，而尤以伊、洛爲宗，是即孔門顏、閔德行之科也。而朱子於政事，雖出仕之時日不久，而所至有政聲，亦有當孔門子貢、子路言語、政事之科。故朱子之學乃顯然孔門四科舊規，一面發揚北宋理學之新統，一面承襲漢、唐乃至北宋初期理學未興以前之舊傳，而集其大成。斯誠可以當中國學術傳統尚通學爲通人之高標上選矣。

以中國史比之西洋史，唐末五代，儼如羅馬帝國之崩潰，而自宋以下，學術重興，文化再起，迄於今千年以來，中國之爲中國，依然如故，是惟宋儒之功。雖宋代積弱，驟難振作，而其功要爲不可沒。蒙古入主，一時儒生，羣事退隱，於孔門舊傳德行、言語、政事三科，皆不能不委屈退避，則文學一科，亦失其精神，故元儒之學，乃一歸於書本文字之訓詁解釋而止。

明人有意矯元代學弊而未得其方，其學風較之漢、唐、宋爲皆遜，然其尚通學爲通人之大傳統則幸仍在。尤其如陽明崛起，德行、政事、文學，可謂兼而有之。惟其單提「良知」，較之北宋理學爲更狹。而政事、文學，皆不免爲其門徒王龍谿、王心齋之輩所淡置而忽視。於是不識

字，不讀書，端茶童子亦可爲聖人，甚至滿街皆可是聖人。陸、王之學之流弊，不啻爲人開了一聖人專科。是果爲通學之通人乎？抑亦如專家之專業乎？是誠皆大謬而不然也。

尙通學爲通人之大傳統，又蔚起於清初之明遺民。如顧亭林、黃梨洲、陸桴亭、王船山，此皆魁儒碩學，惟北宋以下，庶幾有其匹儔。漢、唐諸儒，無堪倫比。雖諸遺老皆遯世不仕，於政事上無表現。然其上下千古，論政明通，此亦孔子所謂「用之則行，舍之則藏」，孟子所謂「非不能也，是不爲也」。此眞可謂在中國學術史上大放光明之一期，較之北宋諸儒，未有媿恧。

厥後清儒治經，自號曰「漢學」，而實無漢儒通經致用之心。乾、嘉一時期之學術，乃若有類於近人所謂之專家。然仍亦有大儒通人崛起，如湘鄉曾國藩。於當時人以學問分義理、考據、辭章三途之外，又增之以「經濟」一途。是仍不忘爲有體有用之學。其爲聖哲畫像記，歷舉中國歷史聖哲三十餘人，則皆所謂尙通學之通人也。專於此而窒於彼，如蠻如觸，只鑽牛角尖，學非通學，斯人非通人。此在中國傳統中，固所不貴。

四

晚清末，國事日非，一時學者，競思學以致用，乃頗好言諸葛亮、王陽明、曾國藩三人。從政、治軍，不忘於學，而更要乃在其皆不背於孔門德行之科。乃更爲清末人所愛言。然慕其人，當知慕其學。無其學，又何從得其人。而其時則西潮已盛，人人方務爲西學，尙專家，則不齊與此三人背道而馳。有侯官嚴復，以幼童派赴英倫學海軍，歸後乃努力繙譯西方名著，所譯如穆勒名學，亞當斯密原富，斯賓塞羣學肄言，赫胥黎天演論，孟德斯鳩法意諸書。此皆西方專門名著，而嚴氏以一人之力，兼譯此諸書，是證嚴氏尙未脫中國通學傳統觀之舊念。繼此出國留學者，或治哲學邏輯，或治社會學、經濟學、政治學、法理學，或治生物、物理諸學。各務爲專家，而互不相通。較之嚴氏，迥以別矣。其在自然科學方面，分門別類，易見成績。然在人文學科方面，如不通歷史而高談政治，不通政治而僅言經濟。分別而觀，亦莫不言之成理，持之有故。而割裂不成體統，利於此不免病於彼。即如亞當斯密暢論自由經濟，在當時亦如對症下藥，立見有效。然藥性各有副作用。此家方痊，他病乍起。自亞當以來，經濟學理論，爲變已多。而尤其是一經濟專家之理論，而求推之於政治、社會、其他學術文化之各部門，則未見能推行而無弊者。

尤其如馬克思，其先創爲「賸餘價値論」，猶是經濟專家之言。繼之爲「階級鬪爭」之共產

思想，此已自經濟學侵入到歷史、社會、政治諸學，而不悟其有不可通之處。又繼之而創爲科學的「唯物史觀」，則又轉進到哲學。而更見其大不通。今論馬克思之爲人與其爲學，實不脫一專家身分，專家之學只適用於專業。乃搖身一變，儼然以專業變通人，變爲一領導世變之大宗師。亦若求能以明天人之際，通古今之變，以成爲一家之言，此惟司馬遷在中國學術傳統下，乃可有此史識。此其遙情遠志，乃從通學上路，不從專業起步。馬克思思想之爲害於當前世界人類者，豈不已與人共見乎？

又如佛洛伊特，本屬一專業醫生，憑其臨床經驗，而發明其精神分析學與潛意識論，此已侵入到人心問題。佛氏之所發現，最多亦屬病理的，而非生理的，豈能以一端概全體。中國人因崇尚通學，求爲通人，故於人心問題，早所注意。先秦儒、道兩家，如孔、孟、老、莊，對此問題，尤爲有傑出之貢獻。果欲對人心作研究，此當由全部日常人生，進而從大羣社會人生，乃至歷史文化人生中加以尋討。豈能憑醫院病人之某些臨床經驗，從專門知識之一枝一節上，加以臆測推概，而謂可得人心全體眞相之秘密。今卽從佛洛伊特派之所推論，取與孔、孟、莊、老以及此下儒、道兩家之所發揮，又兼之以佛學中國化中如天台、禪諸宗之所尋究而比較觀之，亦自見通學與專業之相異矣。

五

今再就自然科學言。如近代醫學之分門別類，互不相知，亦可謂已到達了一種顚峯狀態，難於更進。惟百病叢生，實只萃集於一身。病雖不同，其不能越出此身則同。從病之外在言，百病之部位與症狀各不同。然從病之內在言，病在此身，病雖別而身則通。一病可蔓延為他病，病在此亦可治在彼。焦頭爛額，不如曲突徙薪。既可防患於未然，又可除患於其易。故醫學雖一專業，而在此專業中亦貴有通學。中國醫學，亦如其他學術傳統，貴通尤過於貴專。凡求醫病，先貴能通知病者之一身。故中國醫學好言「氣」，氣卽通於一身，流轉不居，充盈於人身全體之各部位，乃亦不屬於任何一部位，此乃人身之「生機」。一經解剖，卽渺不見其存在。今日國人，專矜西學，故斥中醫為不科學。是亦通學與專家之一爭也。

人之有羣，亦猶其有身。惟身屬物質人生，羣屬人文人生，然在兩者間亦有可通。羣亦有生氣，有生機，一如其身。其身果生氣流轉，生機活潑，其身亦健而無病。其羣亦然。其羣果生氣流轉，生機活潑，其羣亦健而無病。中國人於所謂天人之際，古今之變，亦皆好言氣。自然界之

與人文界，過去世之與現在世，其間亦皆相通，中國人卽指其相通處曰「氣」。亦可謂有氣乃有相通，有氣乃有存在與生命。宇宙間任何一物之有其生存與生命亦可謂正在其與他物之相通。果使其氣窒塞消散，其與他物相通之機有停滯阻礙，則此物亦當失其生命與存在。此惟通以求之乃有，使專家分別以求，將不見有所謂「氣」，亦將不見有所謂「機」。皆成死局，更無生意。今使在一羣中，分爲政治、經濟、法律、社會各事項，割裂以求，各成爲一種專門知識，可以互不相關，則其羣亦將不見有存在。又如過去世、現在世、未來世，亦可如此分割，此時非他時，幼年非老年，此身割裂，將不見有生命。其羣亦然。亦將爲無生命，亦卽無歷史文化可言。

中國人因言氣，乃言「道」。道者卽指由此至彼，由彼至此之相通道路。於是而有大道，有小道。其氣由此至彼，由彼得之，斯曰「德」。德亦有大德、小德。所通所得，各有大小。就全體言，則有一潛移默運之主宰。或曰「上帝」，或曰「天」。在人身言，此一主宰曰「心」。此不指心臟，亦不指頭腦。心臟、頭腦，仍各是一體，而非全體。仍可解剖，仍可由專家分別求之。而此潛移默運以主宰乎此一身之心，則一經解剖便無所見。亦非專家分別所能知。必通乎其人之一身，與其自幼至老之一生，會通而觀，乃始見有其存在。亦可謂心卽是其身生命之主宰。羣亦然，亦當有一潛移默運之主宰之存在。此主宰，既不是政治上一最高元首，更不是社會上幾許

強有力的巨富豪門。凡屬一切人世間權位、財利、名勢之所在，皆不足以主宰此一羣。中國人則名此主宰曰「道」。道之所在，斯卽主宰之所在。上引王船山論三國，劉、孫、曹氏之與荀彧、諸葛亮，皆不足以持此世，惟管寧可以持此世。此種論調，政治、法律、社會、經濟種種專家，皆不足以知此。三國時代，分崩亂離已極，而三國以後仍有此中國，中國人之始終不失其存在，至今仍保有其文化生命而不失，誰持之使至此？王船山則曰，惟管寧能持之以致此。此非王船山一人之言，凡屬中國以通學爲通人者，皆知有此言。船山同時有顧亭林亦言：「有亡國，有亡天下。」亡國乃政治家責任，惟亡天下則匹夫亦預有責。劉、孫、曹氏皆亡其國，荀彧、諸葛亮皆無能爲力，而管寧乃當時一匹夫。吳、蜀、魏三國皆亡，獨中國人之歷史文化傳統終於不亡，斯卽天下不亡，乃管寧獨以一匹夫而能保持維繫之使不亡，斯乃吾中國傳統中通學、通人之通識。凡屬分門別類之各項專家知識，則皆不足證成此理論。

若就今日世界各大學分院分系之各課程而論，管寧既非一政治、法律、社會、經濟學家，管寧亦非一哲學、文學、史學家，然終不能謂管寧無所學。主要是管寧其人，但亦將終不爲近代史學專家所瞭解。惟中國史學乃從通學中來，至陳壽撰爲三國志時，史學受中國傳統通學之影響已深，故管寧在陳壽書中，乃得獨立有一傳。若上溯至春秋左氏傳，乃無顏淵名字。管寧亦顏淵之

儔。左氏傳後世尊之曰經，然就此等處論，乃遠不如後起之諸史。司馬遷為史記，欲以明天人之際，通古今之變，此即以通學為史學也。乃始創為列傳體，而伯夷、叔齊踞其首。若以叩馬之諫、首陽之餓而論，於當時史事上何關緊要。可知史遷之學，固有超史學之外者，即如顧亭林、王船山，亦豈得專謂之是一史學家。近代史學成為一項專門學問，可以從其他學問中割裂出，而有其獨立自存之地位。管寧則只是在中國歷史上偶然一見的對其當時歷史一不甚重要之人物，亦終將不會受史學專家之注意。

亦如陶潛，豈得專謂之是一文學家。沈約撰宋書，陶潛入隱逸傳。唐修晉書，有文苑傳，乃不列陶潛，而亦列之隱逸傳之末。陶潛在晉時，為鎮軍參軍，為彭澤令，曾出仕。入宋，二十年而卒。乃宋書、晉書均列之於隱逸。晉書既傳宋人，而朱子綱目又特於宋元嘉四年書「晉徵士陶潛卒」。從來言詩人，無不首及潛，而終不以詩人目之。不目其人曰詩人，即尊其詩之至也。若目之為詩人，則若一專家詩人矣，而潛之為人為學，則確有出乎為詩之外者。故讀陶潛詩，貴能由其詩進而窺其為人與為學，乃亦庶能於其詩有瞭解。此即所謂通學也。

中國詩人，亦不獨陶潛如是，姑舉北宋如黃庭堅，能欣賞同時周濂溪之為人，而讚之曰如「光風霽月」，此四字遂永為後世傳誦，言及濂溪，每同時及此四字。可知庭堅之學與其人，亦必

有出乎其能詩之外者。庭堅之詩，亦卽從其人與學來。不識庭堅之爲人與其學，又何足讀庭堅之詩。今日國人，競尙西化，一意爲專家之學。能吟詩，斯爲詩人矣。又提倡以白話爲詩，於古詩人作品，皆束諸高閣，並目之曰死文學。惟如西遊記、封神榜、紅樓夢、兒女英雄傳等小說，乃至如元曲等，近似西方文學體裁，稍値一顧，而不幸其皆非中國文學之正統。就今日論，學術之傳統已中斷，則死去者亦豈僅止於文學。

卽如史學，自司馬遷、陳壽、沈約，下至歐陽修、司馬光、朱子，皆曾著史，其學皆不專在史。今人則一意爲史學專家，渺不得古人讀史著史之用意。於是二十四史、九通，皆止當作一堆史料。方欲模倣西人史法，從此一堆材料中來創造新史，而又恨此一堆材料之多屬廢料而不中用，又怪中國古人不知有社會史、經濟史等。不知西方專家，愈分愈歧，歷史學外又有經濟學、社會學，事皆晚出後起。則中國古人，宜所不知。而在中國古史中，如三國時有管寧，晉、宋間有陶潛，若與政治、社會、經濟各史皆無關。乃不知此等人，正爲歷史上下通氣，使歷史得以常存。然此又豈以史學爲專業者之所知。

又如孔子，若必以一大思想家目之，已爲不倫。又若稱之爲一哲學家，則更不倫。近人好以孔子與蘇格拉底相比，以朱子與康德相比。然孔子與蘇格拉底兩人生平行蹟大不同，朱子與康德

亦然。人不同，斯知其學亦不同。由孔子、朱子之學而成爲孔子、朱子其人。由蘇格拉底、康德之學而成爲蘇格拉底、康德其人。以哲學專家之目光來衡量，則其間容有相似。以通學目光視之，斯雙方之不同乃大顯。

中國傳統重通學，西方傳統重專家，具如上述。此亦殆由農村社會與工商社會之分別而來。蓋農村人分別少，而工商都市人則分別多，影響及於學術，乃亦有此。然同在一羣之內，終不能各別相處，更無所通。西方社會之相通，不在學術，乃在宗教。惟在西方，宗教信仰終不敵專家知識。天文學、生物學新說迭起，推翻了上帝創世之信仰。自然科學日益發展，而使上帝迷失。今日西方社會，乃惟以工商業財貨經濟相通，自然科學、專家知識則皆僅爲之作婢使。故或爲自由資本社會，或爲極權共產社會，其實皆就財貨著眼。要之今日人類之相通，則亦惟財貨是賴。其實卽專就財貨言，各業專門所製造，亦同賴有一共通市場。失了共通市場，則各項專業何從成立，何從存在。今日西方各項專家之學，其實亦只成立存在於此共通市場中。卽爲今日人類大羣潛移默運之主宰所在，亦惟在此工商市場而已。縱觀於當前之世界，其實情寧非如此？

今若進而論人類之眞主宰，除卻上帝教主，除卻商人財閥，除卻擁有百萬大軍之征服者及其專制王朝，是否可從人類本身內部卽人心方面，另覓一合情理可信從之主宰，而此主宰及可潛移默運以緜延至無窮，此則正待人類之學問尋求。而此項學問，則勢必由通人爲通學，乃可得之，而斷非專業專家之各項分別知識可以勝任而愉快。中國孔子，則正是從事此項學問尋求者。其傳統則爲中國之儒家。

故中國儒家，乃認爲人類之主宰則決然應在人之內，而不超在人之外，因此宗教信仰乃不爲儒家所重。人類主宰，亦決非以富凌貧，以強凌弱之謂，故專制帝王之與豪商巨富，亦爲儒家所反對而排斥。人類主宰，亦不在於分門別類之各項專業知識，彼此互不相知，而謂可以統制此全人類。人類之眞主宰，仍必屬於人。而厥爲人類中具有通學之通人。通人所必具之德性曰「仁」，通學所追求之主要目標曰「道」。而各項專門知識專家學業，則都必於此通學中流出，其人亦必仍不失爲一通人。故孔門之有四科，其流雖可派分，其源則歸合一。匯而成科者爲賢，合而歸源者爲聖。聖、賢皆一通人，學者之希聖希賢，亦希爲一通人。如上述，三國時之管寧，晉、宋間之陶潛，此皆通人，惟通人乃可主宰此世運，而此則非具通學、通識者不之知。

莊子曰：「道術將爲天下裂。」今日之競尙專家知識，是矣。譬之身，目司視，耳司聽，五

官百骸，皆各分別有其專司。心臟、頭腦亦然。荀子曰：「心為天官。」惟此心，乃為人身之天，為人身一主宰。然主宰此身之心，乃由學而來。曰「仁」曰「智」，乃人心所當學之主要大目標。數千年上下之心可以相通，而此心遂亦為人羣歷史之主宰。

今日人類大羣，則乃以工商大企業為心臟，以政府為頭腦，各司專門知識之學者，則如耳目之司視聽而已。乃苦於羣而無主，亦成為羣而無道，無天，並亦無教。在小學則教之為一公民，在大學則教之為一專門知識之學者。卽在教堂中，亦止教之為一上帝信徒。乃無確然教其為一人者。人由業分，不由道合，通學之急需於今世，亦據此可知矣。

七

莊子養生主庖丁為文惠君解牛，告文惠君曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。」「技」必進乎「道」，此為中國傳統學術一重要觀念。孔子以六藝教，然曰「志乎道，游乎藝」。莊子之所謂「技」，卽孔子之所謂「藝」。以近代語說之，此卽為通人與專家之分。必明於道，乃為通人。若擅一技，則屬專家。道主合，技主分。人各以其才性所近，環境所宜，分治一藝，以維生

業，是謂技。鼯鼠五技，自古所戒，故技必主分、主專。即有兼通，亦必有限。道則通乎人人。適此不適彼，適彼不適此，不足以爲道。

就東西雙方文化傳統言，似乎西方較更重技，中國較更重道。如宗教之與哲學，信仰之與思維，本屬人人應有能有之事，應歸道，不歸技。乃西方之宗教與哲學，亦成專業化。教會組織愈嚴密，僧侶專業愈固定，乃使上帝大道與社會人心間，轉增一横隔膜。馬丁路德創新教，正要爲衝破此横隔膜。但此横隔膜，仍亦留存於新教中。要之西方宗教，成爲專業，趨於分化，則爲不可爭之事實。中國傳統文化中，從不自創一宗教。印度佛教傳入，經歷中國化，主要惟盛禪、淨兩宗，其用意即在泯去寺院僧侶之專業化，使佛道、人心融通合一，而普遍趨於人人之日常生活中。

又如西方古希臘大哲學家柏拉圖，自標其學園曰：「弗通幾何學者勿進。」幾何學乃一專門知識，當屬技，不屬道。必使人人先通幾何學乃得通哲學，則哲學亦成一種專門知識，亦將屬技不屬道。又如西方人謂通哲學當先通邏輯，邏輯亦屬一種專門知識，屬技不屬道。厥後西方哲學盡歸入專業化，自成一項學問，與其他學問分離隔別。哲學地位日高，乃其距離普通人生亦日遠。在中國人觀念中，凡屬專門知識，皆如鑽牛角尖，入而不出，則不免有蠻觸之爭。故西方哲

學家言：「我愛吾師，我尤愛眞理。」然果眞理，而偏於主觀之自我創造，則眞理亦將日趨於分歧。中國人觀念則不同，眞理必具共同性，不能謂我得於此，而他人絕無得於彼。縱謂我得其大，亦不能謂他人絕無得於小。孔子則曰：「述而不作，信而好古」，主要在從會通中醞釀出大道觀。不使分裂，使求道成爲專家化。

先秦時，百家紛起，莊子天下篇作者憂之，乃曰：「道術將爲天下裂。」術卽技也。合則術卽是道，裂則離道入技。先秦百家中，如墨、名、法、陰陽，乃至於如農家、縱橫家，皆從一據點無限引伸，莫不自以爲道，其實只如一技。故朱子大學章句序，稱之曰「百家眾技」。惟儒、道兩家，其所陳說，庶可謂是道非技。老子曰：「同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」同時墨、名、法、陰陽諸家，皆不免先自各占一據點，以自示其與人異。而不知所貴乎大道者，乃能超諸異而得一同。老子名此同曰玄。玄之又玄，卽是同之上又有同，達於同之最大最極處，乃始是眾妙之門。妙者是一種細微開始。一切細微開始，皆當從此門出，卽謂皆從大道生也。惟道家理想，此一玄之又玄之眾妙之門只是天，終不免有「尊天抑人」之病。儒家則主本於人以識天，孟子教人以盡心知性而知天，人心之同然常然處卽是天，亦卽是眾妙之門。故就人道立場言，道家若不免就虛言之，重自然而輕人文。儒家則就實言之，卽從人文來完成自然。自漢以下，中國

思想只留儒、道兩家，而儒尤爲之主，此即中國文化學術傳統，主合不主分，尚通不尚專之一明顯特徵也。

八

自宗教、哲學以下，復有藝術、文學，其事若當屬技不屬道，而中國傳統觀念，則仍必期其由是以達乎道。莊子書中最善言藝術。即如文惠君之庖丁解牛，固只是一小技，乃此庖丁，能由小技而通大道。其實眾小技莫不從大道出。亦莫不可通於大道。莊子外、雜篇中尤好言此等事，如痀瘻丈人之承蜩，如齊桓公堂下之斲輪老人，莫不由小技通大道。其他不勝列舉。惟謂解牛、承蜩、斲輪皆可通大道，而人羣中一切較大之實務轉不足以通大道，此終不免言之偏激。孔子則曰：「雖小道，必有可觀者焉，致遠恐泥。」此所謂小道，實亦即老子之所謂「妙」。但小道之妙，仍貴其能致遠，泥即不通，不能致遠，所以只成爲小道。若宗教、若哲學，其所求應屬大道之列，然苟不能致遠，斯即成小道而不妙矣。此致遠之「遠」字涵兩義，一指由一人可通之於人人。又一指由一時可通之於時時。一指「廣大」，一指「悠久」。兩義實亦相通。不能廣大，斯

不能悠久。不能悠久，斯亦不能廣大。孔門好言孝弟，其實孝弟亦只是小道，然可推之廣大，垂之悠久，故使小道成大道。孝弟本於幼稚，行之家庭，斯亦老子之所謂「妙」，即微小之開端。就文字言，少女爲妙。然少女，可以爲婦、爲母，斯成爲人道之大矣。苟不能成人道之大，斯又何妙之有。余嘗謂道家所言，乃一種藝術人生，儒家則爲道德人生，其實儒家言道德，即是人生之一種最高藝術也。

文學亦是一種藝術，而中國傳統文學則必主文以明道、載道、傳道。中國文學中精義，亦皆從儒、道兩家來。其他如墨、名、法、陰陽諸家，皆不能展衍出文學。故此諸家，雖各自以爲大道在我，而其道並不能落實貫通到文學上去，則豈不是大道而不能通小技。既不廣大，何能悠久，又何當於老子之所謂妙。當知少女，不能專一爲少女，必當長大爲婦、爲母。少女只如一專家，爲婦、爲母，乃始爲通人。中國傳統學術文化精義乃在此。

古詩三百首，乃儒家所崇。屈原離騷以及楚辭，多羼進道家義。然皆文以寓道，有文、道貫通之境界。漢賦只屬縱橫家言，轉爲宮廷文學。揚雄晚而悔之，曰：「雕蟲小技，壯夫不爲。」建安新文學起，即如魏文帝典論論文，亦已求因文而進乎道。劉勰撰爲文心雕龍，其時佛、老盛行，劉勰又親爲僧侶，然其論文，首主宗經明道，斯可見中國文學傳統精神所謂「文以載道」

之旨，決不待韓愈始。近人慕西化，尙專家，認為治文學，只求成一文學專家。至於論道傳道，乃屬宗教家、哲學家事，何煩文學家之越俎代謀。於是韓愈遂大為近人所詬病。不知詩文雖屬一技，正貴能由技而進乎道。韓愈論文，亦從陳子昂、李白、杜甫之論詩來。杜甫詩有曰：「文章本小技，於道未為尊。」顯與韓愈見解後先一致。旁觀太白、柳州，又何嘗不同抱此文、道貫通一致之見解。亦可謀上自詩、騷，下迄晚淸，亦皆同此見解，何得於韓愈一人而輕肆菲薄乎。

余嘗為藝術與理學一文，詳徵歷代諸家論畫，亦皆抱藝、道一致之觀念，正亦如文學中之主張文、道一貫。惟畫家理論較後起。藝、道一致之理論，下迄宋代，乃臻成熟。元結詩：「至人技進不名技，遊戲亦復通其靈。」不論詩文字畫，皆貴能遊戲通靈，此卽技而進乎道矣。人各就己性之所近而專擅於詩文字畫，此屬技。能由己之性靈以旁通乎人之性靈，此屬道。從專家觀念言之，若宗教哲學偏近道，文學藝術偏近技。其實道之與技，皆從人性中來，人性上本於天，人貴能從本源上求通求合，不貴從人事興起後之枝派上求分求專。人人貴能有一番信仰及思維。思維之與信仰，皆貴能合能通。宗教與哲學分，已屬人事之分裂。文學、藝術之創作，又與宗教、哲學分，則尤屬分裂之益甚。不知宗教、哲學、文學、藝術一切皆亦從人類性靈之大本大源上展出。卽論文學、藝術，縱不能人人有創作，亦貴於人人能欣賞。其眞在文學、藝術上成專家者，

亦貴其人能成爲人羣中一通人。則其文學、藝術，亦貴於通學中得基本。否則使其人在人羣中而不得成爲一通人，則其在文學、藝術圈中之成爲專家，縱曰無害，亦非理想上乘之選。

中國人於藝術、文學中皆鄙言「匠」，匠則是一專業小技而已。然中國人又言天匠，言化匠，言哲匠，言大匠。可見匠非可鄙。人羣中有專擅一技以爲匠者，亦有本此一技以上通乎天地造化，下通乎人倫大道以爲匠者。僅以匠爲專業，斯爲小匠。由匠而進乎道，斯成天工大匠，何復可鄙。今若把人羣中宗教、哲學、文學、藝術一一專業化，皆使成一專家小匠，如各滴水皆從同一泉源出，而分散橫溢，不成大流，則其涸可立而待。必當使各滴水從同一泉源出，而仍然匯成一大流，不論宗教、哲學、文學、藝術，各各成爲通人大匠，而後此一大流乃可安然以達於海。中國文化學術主要傳統精神之所寄望者乃在此。

九

文學、藝術既必歸於道，則必更重有共通性與傳統性，其間乃有一時間性，非可自我作古，由我一人而有此創造。古人已有此技，既已傳之人而垂於今，斯卽其技中有道之存在。我學其

技，主要卽在學此技中之道。惟其謂之是道，卽當通之人人，非可專屬之於我。故人之學一技，首貴能「忘我」，而惟技之重。但其學而成，則終是成於我，非可謂是成於人。故中國文化學術之傳統精神，乃貴能從「忘我」中獲成其「我」，而終亦不自認其爲我，乃始得之。

孟子曰：「大匠能與人以規矩，不能與人以巧。」規矩卽此技中之道也。惟規矩乃有其共通性與傳統性。使我學爲一匠人，則必遵守前人規矩，不得輕肆己巧。貴能從前人規矩中獲得己巧。遵守前人規矩者乃是我，但我旣已沒入此規矩中，使我心與此規矩相通合一，乃若不復有我之存在，此卽是一種忘我、無我境界。然此規矩，則並不排除我於外。我遵守學習此規矩，旣久且熟，乃於規矩中生巧，此巧則屬於我，不屬於規矩。然我此巧，亦終非違背了前人之規矩。「規矩」乃是一種「道德精神」，「巧」則是一種「藝術精神」。兩者相通而合一，旣非「有人無我」，亦非「有我無人」。

今亦可謂規矩乃屬於天地大自然，惟天地大自然有此規矩，而並不拒絕人之各自有其巧。更進一層言之，亦可謂在天地大自然之中，實亦並不見有如人類之所想像，有此眞方眞圓之規矩之存在。規矩方圓，其實已屬在人文界中所形成。亦可說：規矩形成，已卽是人類之大巧。惟在人羣中，旣先有大巧，成此規矩在前，自不能謂更無大巧，繼起續創規矩在後。惟人類更偉大

之聰明，則在不認由人類中有某幾人之巧能創造此規矩，而必認在天造地設之規矩中，而始有人之不斷之巧之出現。中國文化學術傳統，則更重視此一分辨。故每一成就，決不歸之於某某專家私人之所創，而必納之於有一共同範疇之通學。故重道尤甚於重技，即不許人之各肆其小巧。

再論藝術與文學，亦都該要規矩。此規矩亦稱「法」。如鍾繇、王羲之書，即稱鍾、王之書法。然在未有鍾、王以前已有書，亦已有法。如史籀有史籀之書法，李斯有李斯之書法。後人意欲成爲一書家，則必模倣前代名家之書法。但如唐代有褚、虞、顏、柳，宋代有蘇、黃、米、蔡，在書中亦各自名家，亦各自有法。卽各家有各家之巧妙。但認此巧妙終不背於傳統的法與規矩。巧妙只出於各家之私與專，而規矩法度，則成爲此道之通與公。文學亦然。如唐代詩家，李白之外不害有杜甫。古文家韓愈之外不害有柳宗元。但不論李、杜、韓、柳，皆必學於古，皆必從於古人傳習的一套規矩。如是說之，則在藝術與文學之自身亦皆有一「道」，此卽說自古到今之藝術、文學，皆必有一條共同遵行之路。走在此一條共同遵行之大路上者纔始得各自成家。雖說各家有其巧妙不同，而其守規矩而遵大道之共同條件，則並無二致。而其更高更深一層，則又必於藝術、文學之本身之外，尙有一共同遵行之「大道」。

但此亦只似中國人想法，西方人似乎不如此。西方人似乎更重視各自之巧妙，而不太重視在各家巧妙以上之共同規矩。就我上論，即是西方人似乎看重了藝術與文學之屬於「技」的一層，而在技之上之更有「道」的一層，則頗不爲西方所重視。此乃西方人重專家更勝於重通人之一風氣之所由來。

再就中國人對於「學」的一觀念看，中國人認爲學所以學爲人，此一觀念甚重要。故中國人重其人，更重於其人之所學，西方人則似乎重其學，更重於其學者之爲人。余嘗謂中國人似乎認爲須其人先具備了文學家條件，乃始得有其理想的文學作品。而西方人則似乎認爲因他有了文學作品即成爲一文學家。亦可謂中國人認爲要先像樣作此人，乃始成此學。西方人則似乎認爲成學之前並無先做人的特種條件之存在。因此西方人看重在學，重在所學之各別分異處。中國人看重在人，重在其做人之共通合一處。中國人認爲，一切學，皆從人之性靈來，人之性靈，出於天地大自然，故必該有其共通合一處。當然其所學亦儘可有分別各異，但仍當還向其共通合一處作歸宿。再言之，既言爲人之道，則不該有了自己便沒有了他人，亦不該只重現代，而忽視了前代與後代。故中國人衡量學術則必重其共同性與傳統性。

今論宗教、哲學、文學、藝術皆從人性中流出，而層次有不同。而近代之自然科學，則屬另

外一層次。自然科學之對象在於物，必因於物以爲學。物既各異，而自然科學之分門別類，亦自隨之而各異。在門類與門類之間，亦可以互不相通。但循此爲研究，甚至如醫學，根本只限於人之一身，而眼耳口鼻，胃腸肝肺，亦加分別研究，各成專家。病在身，而醫家視之，則一身之內，卽成千差萬別。醫家治病，可以只見其病，不見其身。換言之，乃是只注意其病之症象，而不注意其病之本源。故學醫必先學解剖，先把人身解剖成非人身。其他一切自然科學皆如此。把天地大自然及人類社會，亦不啻一一作解剖，至於不見有此天地大自然與此人類社會，只就枝節處作硏究，乃始成爲一專家。

朱子大學格物補傳，其所陳義，驟讀之，若與近代自然科學精神有相似，然亦有大不同之處。朱子曰：「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。一旦豁然貫通。」此卽與近代科學宗趣大異。近代科學，乃卽就凡天下之物而窮之益細，益專，決不先懸一「一旦豁然貫通」之理想。朱子此一理想，亦可以莊子釋之。庖丁爲文惠君解牛，而悟得養生主，此卽因一物之理而益窮之，而循至於其他之理之一旦豁然貫通也。

故中國人所重，乃在整體中尋求此一物之理，乃使此一物之理之能貫通於整體。非此亦不得成爲理。中國人之爲人理想，亦貴在羣體中爲人，貴由各一人之私而通於人類之全整體，非貴其

能外於人之全整體而爲人。則亦不能外於全整體而爲學。今若由人人各各分別爲學，分別爲人，則人道日歧，學亦無當。當前人類，其所由仍得成爲一體者，積極乃因功利之誘引，消極則爲法律之制裁，但此皆非出於人性之本然。人既違其性以爲人，乃競呼自由、解放。人類所最不自由者，卽在功利、法律之約束其本性。若果如近人所想像之自由、解放，乃欲違於本性以求自由，則羣將不羣，而人亦迷失其所以爲人矣。

中國人因於人文傳統中各項學術距離共通人性本源有層次之不同，而分別其階級。孔門四科，一曰德行，二與三曰言語、政事，四曰文學。後世所謂文學藝術乃及種種自然科學，其在孔門，當歸入「文學」一科中，宗教與哲學之在孔門，則當歸入「德行」一科中。惟孔門之德行，必兼「學」與「行」而相通合一以成。後人又分學、行而爲二。則專學不成德，專行亦不足以成德，專以德行爲學而不兼此下言語、政事、文學之三科而通之，亦不足以成德。如專學在宗教，就孔門意義言，宜不足以勝傳道之任。專學在哲學，亦不足以勝明道之任。道則必兼技，德則必兼行，形上必兼形下，貫通必兼專別。

玆再分言之。德行可以小我個己爲本，言語、政事則必以大羣爲本，而文學則又必兼往古前世以爲本。故孔門四科先德行，次言語、政事，最後始爲文學。反而言之，文學必當能應用在言

語、政事上，而言語、政事，又必歸本於小我個己之德行上。此一爲學之大系統，能勝其任者，應在通人，不在專家。今人乃羣目政治外交爲專家之業，果以孔門理想言，其人當上通德行，先知個我小己所以爲人之道。又當下通文學，即往古前世一切嘉言懿行，歷史文化之傳統，乃及天地間萬物之共通原則。必期其人先知自然與人文之大綱宗所在，然後始能爲一理想從政者。大學舉格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八條目，而在平天下一條目下乃曰：「斷斷兮無他技，人之有技，若已有之。」因治平乃是人類整全體一大道，斷非某幾個少數人之一專業。今人乃視此等人類公共大事，謂皆可由專家之學作爲一專業來處理，一若其事，亦猶人之治稼穡、醫藥然，可以從人類共通大道中分別劃出，則其人之爲政，乃可以上不知有德行，下不知有文學，則其政果將爲何等之政乎？

一〇

中國古人言「天地君親師。」又曰，「作之君，作之師。」君管「治統」，師管「道統」。君之與師，皆必由通學爲通人，始能勝其任。又且君道必通於師道，師道亦必通於君道。中國古

代歷史上有文王、周公，是卽以君道通師道者。孔子、孟子，則是以師道通君道者。自漢以下，五經之學，定爲百官羣僚從政之階梯，五經卽中國傳統中之通學也。宋、元以下，又增之以四書。百官從政，必先通四書以及五經，斯卽不通德行、文學，卽不足以從政。惟國君一位定爲世襲，然自其爲太子，及其登極爲君，皆有學。其學亦與百官羣僚所得以從政之所學同。五經、四書皆不得謂其是一套政治學，而乃人人學爲人之通學，而爲君爲相者，亦無以異之。法家者流，如申不害、韓非書，乃始視爲君爲專業，其所主乃是技而非道，爲後代學人所鄙視。在西方若惟宗教，乃爲人人之通學，然耶穌已言，凱撒之事由凱撒去管，則已排除政事在宗教之外。故不僅政治成爲一專業，卽宗教亦成爲一專業，皆有專學，由專家爲之。專家日旺，通人日衰，則誠人道一大可憂歎之點也。

今日西方之民主政治，一國政治元首，皆由民選。然多數民衆旣不屬專家，亦不屬通人。則多數亦何遽可信。最多可以防弊，然不足以興利。且其如宗教、哲學、文學、藝術乃及各部門自然科學家，皆須由學術培養，不由選舉。何以一國政治元首，獨必由選舉。而自元首以下之從政人才，皆出專家。此等人皆是各擅一技，未聞其共認一道。是則人人各擅一項技巧，乃至於奇技淫巧，互不相通，其弊可知。其所以猶得相處以共成一政府，主要乃在法律，不關德行。固亦有

不世出之領袖，崛起其間，然如西方上古希臘馬其頓之亞歷山大，羅馬之凱撒，近代法國之拿破崙，德國之希脫勒，爲大羣禍福所繫，然皆出於天縱，非由教養。人類若漫不以教養領袖爲事，所爭乃曰個人自由。其對領袖則惟以法律箝制爲能事。中國傳統文化，則重道義教養，更要爲君、師之道，君、師得其教養，則人羣共通有自由。不爭共通自由而爭個人自由，則所重仍在個別之專，不在共同之通。不知一通可以容百專，百專不能成一通。專愈細，斯通愈窒。羣道之壞端在此。

今論人性有異復有同，有同亦復有異。從其異而教之，則成專家專業。從其同而教之，則爲通德通人。人人各具一專業，其事易，專業中出一專家，其事難。人人各具一通德，其事易。而在通德中成一通人，事則更難。慈孝乃家庭中通德，然慈父孝子，未必皆爲一通人。必如舜與周公之大孝，乃得爲通人。在專家專業中而使各備通德，其事亦易，求於專家專業中而出一通人，事則更難。如舜之爲君，在其朝廷中，契司教，稷司稼，禹司治水，皐陶司刑，夔司樂，皆以專業而爲通人，斯始爲一至高無上之理想政府。中國古代誠有此政府否，可勿遽論。要之中國古人確已有此一理想，則證之尚書堯典之篇而可知。

中國自秦以下，常有一大一統政府，如漢高祖劉邦，明太祖朱元璋，皆崛起草野，出自天

縱。然相從創業者，如蕭何、張良、劉基、宋濂之徒，皆不得謂其絕不知「政道合一」之傳統大義。他如東漢光武帝，唐太宗，其於傳統政道合一之大義，則必更多所聞。其守成之君，如西漢文帝、宣帝，東漢明帝、章帝，唐憲宗，宋仁宗、神宗，南宋孝宗，乃至如滿清以異族入主，慕效漢化，如康熙，皆能黽勉於政道合一之大義。至於政府百官，上自宰相，下至鄉邑小吏，能上備德行，下通文學，確符於歷古相傳政道合一的理想。政府下之卿僚人選，在一部二十五史中，幾乎每代每朝，中外上下，每處皆有。固不能謂自秦以下之中國傳統政治，已足當此政道合一之大理想而無媿。要之能緜延兩千年，一體相承，廣土眾民，凝而不渙，久而益堅。較之並世其他民族，專就政治成績言，其恢宏安定之成就，殆無可匹。斯固不得不謂其乃由重合不重分，重通不重專，得自政道合一之理想之所賜。

中國傳統政治理想，治國以上有平天下。世界大同本於人道之相通。將使「天下如一家，中國如一人」。此為中國政治理想之極致。

西方人視政治，亦如一技，似不認其是一道。希臘哲人柏拉圖著理想國一書，全國受「哲人王」統治。其下民眾，一脫母胎，即歸公育，不得有家庭父母之私。各就性近，加之教養，或農或工，或兵或商，全經指定。畢生各專一職，絕不能有絲毫之自由。此等理想，其視政治為一

技，抑爲一道，抑爲技而進乎道，由中國人觀念讀其書，自感其格格不相入。縱認其亦是一道，然只可謂是專在「政道」。有「政道」，無「人道」。政治與人生，仍見其分，不見其合。亦幸而其書終爲一「烏托邦」，一懸空之理想，未能實施。然尙不斷爲西方人所想慕。果使其書理想一旦實現，此一哲人王，較之近代莫索里尼、希脫勒、列寧、史太林，慘酷暴烈，殆遠過無不及，在羅馬時代有教育家昆提連，主張培養政治人才，先從語言教育，使成爲一大演說家，是亦一種專門技術而已。近代西方政治，率重宣傳，重說服，重視大會演說與公開辯論。然不問其宣傳演說之固是一技，抑是一道乎！是政治仍是一專家專業，一入政治，便當遵循政治一條路上前進。人生中各業各條路，分劃得太淸楚，故近代西方之大學制度，分院分系分課，各尙專攻，其勢將只見專家，不遇通人。盡成小道，更無大道。惟有宗教信仰死後上天堂，始是共通人生大道，而又不幸上帝迷失，並此死後一條共通大道而亦將失其存在。今日之西方社會，豈不如是？

依中國人觀念，一切人事皆各有道，而尤貴有一宏通之大道。故曰「人能弘道」。可見道由人立。又曰有「三達道」。又曰「大哉聖人之道」。惟聖人之道，乃可通於人人以爲道。莊子曰：「曲士不足以語道。」今日之所謂專家，自莊子言之，亦一「曲士」。惟中庸則曰「致曲」。人生各有一曲，惟貴能推致其曲，以成「大方之家」，斯專家亦爲通人矣。故依中國儒家觀念，專

家非不可貴，但必期專家進而爲通人，非欲毀專家而求通人。故孔子曰：「執御乎，執射乎，我執御矣。」御之爲技，視射爲尤下。執御、執射，各守一專門之業，斯亦人道之常。惟求其相互間之通。道家尊天抑人，惟恐人道展衍而害天道，惟恐其由專而害通，故於人道常持悲觀消極態度。儒家則主本於天道以展衍出人道，又復本於人道以參贊於天道，故於人道持積極樂觀態度。此爲儒、道兩家之所分。而儒家之道，則終於中國傳統占優勢。居今日而言世道隆替，此一辨，似不當不加以深切之討論也。

（民國六十五年一月中華學報三卷一期）



泛論學術與師道

一

今天講題是「泛論學術與師道」，且先講有關學問之道與術。

「道」、「術」二字聯用，乃是同義詞，猶云路。莊子天下篇有云：「古之所謂道術者」，又曰：「道術將爲天下裂」，皆指學問行爲言，此即合用之例。若分別用，則義訓有別。道指義理，術訓方法。凡有關從事學問之方向，及其所應到達之目標等，應屬「道」，即凡論該做何等樣學問，或論學問之意義與價值等，皆屬之。但依此方向，達此目標，亦非簡單一步可冀。此中儘有層次、步驟、曲折、艱難，此屬方法問題，是即學問之「術」。簡言之，該做何等學問是道，應如何去做是術。

道，試舉一淺顯之例，如明王陽明先生幼年讀書，塾師勉其爲第一等人。問：「何爲第一等人？」塾師答以應科舉，中狀元。陽明答謂恐做聖賢始是第一等。此所辯論即屬道。但如何去應舉中狀元，如何去做一聖人，亦必有方法與步驟，是即所謂術。可見道固當重，術亦不可輕。凡屬討論或指導學問，最高應是道、術兼盡。其次不免各有偏倚，或偏道，或偏術。

自古論學，惟孔子能道、術兼盡，孟、荀以下，便不免各有偏重。孟子似偏重道，荀子似偏重術。我們若根據此一看法，來尋求古人討論或指點學問之異同，何者偏於道？何者偏於術？分別而觀，必能使我們對治學門路，有更深之瞭解。

二

何以謂孔子教人能道術兼盡？試舉論語爲例：顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。」此四句即指道。顏淵自述所瞭解於孔子之道者，亦可謂即顏淵所瞭解於孔子之爲人與其學者。下云：「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。」此三句乃指術。「循循善誘」乃是依著層次、步驟、淺深、曲折來教人。「博我以文，約我以禮。」具體講，亦屬總括

講。孔門以六藝教人，凡見之於文字、書籍，或社會、行事、政治、禮樂各方面者，皆文一方面事。禮，體也，履也，指躬行實踐。學問是一大體、一客觀體，做學問必求能落實到學者個人方面來，此卽約我以禮也。此下又云：「欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。」所謂所立卓爾者，卽指孔子之道，亦可謂指孔子之學與人。下又云：「雖欲從之，末由也已。」此又指術。顏淵說：已雖欲罷而不能，然心力已盡，本領已窮，而孔子之爲人與其學，仍似卓立在前，可望而不可卽。此見孔子之道之高，顏淵欲從末由，無法再前。孔子弟子惟顏淵對孔子之教體悟爲最深，故此番述說亦最親切。吾人卽據顏淵此章，可證孔子教人乃是道、術兼盡者。

惟其孔子教人能道、術兼盡，故能因材設教，使各有入門，各有成就。試觀孔門弟子問仁、問孝、問政、問學，所問同，而孔子所答各不同，此卽孔子循循善誘之一例。又孔門有德行、言語、政事、文學四科。孔門弟子各因材性所近，分科成才，此見孔子之道大，而又能善盡其教人之術，故其成就有如此。四科中，文學、政事、言語皆易見，惟德行一科最難講。此非不能文學、不能政事、言語，而獨成爲德行之一科。德行應是學問中一最高境界，應能會通此三科而又超而上之。顏淵爲德行之首，後人稱顏淵於孔子「具體而微」。此言顏淵與孔子僅是份量上不同，而非體質上有別。正猶如陽明所云同是黃金，成色相同，而僅是輕重不同而已。

然則孔子縱善教，孔子門下則更未能再有一孔子，無怪子貢要說孔子「猶如天之不可階而升矣」。但子貢之讚孔子，終不如上引顏淵「喟然」一章之親切。孔子亦自云：「下學而上達，知我者其天乎！」當知孔子仍由下學，下學卽是「術」，上達乃是「道」。欲求上達，必自下學。而從事下學，必求上達。如此始是道、術兼盡，方可到達最高境界。下學開始，應是人人可同。上達之極，始是各有境界。下學是盡人事，上達是盡天賦。人事已竭，而天不可幾，此亦無法。故子貢又說孔子「固天縱之將聖」。然則我們從事學問，縱不能盡求如孔子之上達於道，卻不能不依循孔子所教之術而下學，庶期能各有所至，其義至顯。我們若依此觀點去讀論語，卽可明孔子教人之道、術兼盡處。

中庸云：「行遠必自邇，登高必自卑。」行遠、登高是目標，屬於道。自邇、自卑則是方法，屬於術。中庸又云：「君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」此處正是說明下學盡人可同，上達則止境難求。從事學問，當從最卑、最近處，一夫一婦可知可行處入門下手。若論最高境界，卽聖人亦有所不知不能，在我們則只有「雖不能至，心嚮往之」而已。

三

現在講到孟子。孟子教人，似乎偏重在道，而不免忽略於術。孟子有云：「耳目之官，不思而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」此等處，似乎只在原理上講，只教人去思，卻不教人如何思。孟子又曰：「此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也，此爲大人而已矣。」此亦從原理上講。但如何先立其大，孟子亦不詳說。

孟子又云：「人皆可以爲堯、舜。」爲堯、舜自然是學問之道已到了最高處。但孟子又云：「力不能勝一匹雛，則爲無力人矣。今曰舉百鈞，則爲有力人矣。然則舉烏獲之任，是亦爲烏獲而已矣。夫人豈以不勝爲患哉？弗爲耳。徐行後長者謂之弟，疾行先長者謂之不弟，夫徐行者，豈人所不能哉？所不爲也。」孟子以非不能乃不爲責備人。此種責備，在原則上講，當然叫人只有俯首接受。但若眞依孟子言去做，直從徐行後長者做到堯、舜境界，那一段路程，卻並不簡單，中間大有步驟、層次、曲折、艱難。固不能因有步驟、層次、曲折、艱難，便謂孟子話錯了。

其實孟子話並不錯，仍只是中庸「行遠自邇，登高自卑」之意。孟子只鼓舞人向前。「行千

里者，起於足下。」近自足下，豈不可遠達千里？然又有說「行百里者半九十」，此話也不錯。上引顏淵「喟然」一章，正因那後面十里極難走，故有終不能達者。可知上一句是論道，就原理言。下一句是辨術，就事實言。既是各有所指，我們大可不必在此上起爭辯，主要應予分別的瞭解。

孟子又云：「道若大路然，豈難知哉？人病不求耳。子歸而求之，有餘師。」孟子教人回家靠自己，不必出外求師。此語也不錯。試問：此世若無孔、孟，難道便成無人、無道了嗎？陸象山也曾說：「堯、舜以前曾讀何書來？」此語也不錯。可是我們不能專聽孟子、象山說，便不去從師讀書。

孟子又云：「弈之爲數，小數也；不專心致志，則不得也。弈秋，通國之善弈者也。使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之爲聽。一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之。雖與之俱學，弗若之矣。爲是其智弗若與？曰：非然也。」孟子責備人不要一心以爲有鴻鵠將至，孟子鼓勵人該專心致志，此並不錯。但卽論弈道，雖遇國手傳授，雖儘專心致志，其人卻不必卽成國手，此亦是事實。孟子又云：「有爲者譬若掘井，掘井九仞而不及泉，猶爲棄井也。」掘井必須掘到泉，做人則必須爲堯、舜。孟子高懸此一目標，教人要立志、有勇氣、堅決

向前。孟子教人，可謂句句鞭辟入裏。但若與孔子論語中教人語相比，終似多講在高處。

孟子又云：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安。居之安，則資之深。資之深，則取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。」道要我們自得，此語顚撲不破。縱有名師，仍待自得，做學問永遠不能捨卻「自得」而有得。可是如何而能有自得，此一境界卻仍有步驟、層次、曲折、艱難，孟子在此處也似不曾細講。

孟子弟子公孫丑嘗問：「道則高矣、美矣，宜若登天然，似不可及也。何不使彼爲可幾及，而日孳孳也？」公孫丑此問，正盼孟子肯俯就學者，循循善誘之意。但孟子則答曰：「大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射變其彀率。君子引而不發，躍如也。中道而立，能者從之。」此謂不因學者之不能，而改變教者之原則與標準。君子立在大道上，能從者自來。故孟子又說：「梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。」規矩是道，教者只指示人此道。至於如何能成方圓，必有巧，此即所謂術，則是學者自己的事。故孟子又云：「大匠誨人，必以規矩。學者亦必以規矩。」此皆孟子教人偏重道、不及術之證。孟子只從最先立志上，最後標準上，提撕激勵。至於中間一段應有之層次步驟、方法技巧，孟子不甚多及。孟子只教人向前，要人自得。孟子重在原理原則上提撕激勵人，可使百世之下聞者興起。

宋人葉水心評孟子，謂其：「開德廣，語治驟。」此語亦有理。所謂開德廣，如孟子語「齊王好色、好貨」之類。所謂語治驟，如孟子謂「不嗜殺人，可以一天下」之類。秦、楚之堅甲利兵，在孟子意想中，似乎摧之甚易。但此中亦儘有曲折、步驟，孟子則略而不論。故公孫丑謂其高矣、美矣，而若登天之不可及也。

四

現再講荀子。韓昌黎有言：「孟子醇乎其醇，荀子大醇而小疵。」荀子論道，實未能如孟子之高明。但荀子在論學問之「術」處，卻多可取。論語開首「學而時習之」一章，此乃指示人以一生治學之三階段。荀子首篇即為勸學，亦有許多指導人做學問、關於方法方面的話。孟子首章「何必曰利，亦有仁義而已矣」，則專在「道」上講。論、孟、荀三書篇章次第，固由後人編集，但由此亦可窺三家講學，確有不同。

孟子距楊、墨，只說：「楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……楊、墨之道不息，孔子之道不著。是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人。

人將相食，吾爲此懼。……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭。……予豈好辯哉？予不得已也。能言距楊、墨者，聖人之徒也。」其語爽朗高越，正是泰山巖巖氣象。但荀子解蔽篇批評當時各家學問，一一指出其病在何處，病從何來，所論極深刻細密。從儒家立場言，荀子爲功亦不小。又如荀子有議兵篇，將當時各國軍事利病，作一番詳細的分析與比較，當下可以指示人一種整軍經武之入門下手處。又有富國篇，所論委析，亦非如孟子所謂：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣。」那樣的簡單。

我們似乎可以說，孟子所講只重在基本工夫與最高目標上，而忽略了中間之步驟與曲折。而荀子所長，則正在此中間一段。學問途徑甚遙，曲折甚多，中間一段亦不可不注意。但若只在方法上用心，只逗留在那中間一段，而使基址漸圮，目標昧失，爲病正是不小。惟荀子論學，究亦有其長處，則不可不知。

孟子弟子爲後世知名者，除公孫丑、萬章數人外，幾無高手。但荀子門下則成材甚多。漢儒傳經，淵源多自荀子。似乎孟子講話甚高，但其弟子在學問上不見有切實立足點。因此孟子之功，在激發人，在大處立高論，在「先立乎其大者」，在能以顏淵所歎「如有所立卓爾」之一番

精神境界，明白揭示。孟子之有功於學術界，在遠處大處。而荀子則似卑之無甚高論，但亦有其貢獻，不能一筆抹殺。

在周官書中，本有「師」「儒」之分。今若比讀孟、荀兩家書，孟子顯以「師道」自尊，而荀子則以「儒術」自負。若就後代人觀念言，孟子可謂是一「人師」，而荀子則只是一「經師」。後人所謂「經師易得，人師難求」。似乎人師更可貴。依照孟子一路，能提出一篇大道理，講到「雖不識一字，亦可堂堂地做一人」，此是人師標的。但大道理固該講，讀書為學，切實方法亦不該忽。即如我們從師求學，所從豈不多是經師，所求亦只在方法上。教你如何識字，如何讀書，把這些文字書本學問曲折，一代代傳下，此事終不可廢。亦可謂，孟子教人偏重在「做人」，而荀子教人則偏重在「做學問」。此後歷代大師指導人，便未免依此兩路各有所偏。要如孔子之「道、術兼盡」，則難之尤難。此層我們又不可不知。

五

兩漢經學，大體淵源自荀子，雖無大義發見，然訓詁、章句，使六經猶獲保存，流傳至於今

日，其功正不可沒。魏、晉清談，所重轉在講莊、老。實則莊、老教人，亦是偏重在做人方面，故分別出「至人」、「眞人」、「大人」、「神人」諸色人等，教人有一趨嚮。又稱「絕學無憂」，讀書所得，只是古人之糟粕。可見莊、老教人重做人，不重爲學。做人則貴有原則，必偏重於講道。做學問則不得不注意到細節目上去，並有層次步驟。

陶淵明曾云：「讀書不求甚解。」此一態度，偏在道的一面講是對的。讀書得其大意，可爲做人之用。若論做學問，一字卽是一字，一句卽是一句，卻不宜不求解。但一意逐字逐句解下，便應是經師，不得爲人師。我們若從此一分別講來，則魏、晉清談，大體卻是近在孟子一邊。

六

下面談及佛教東來。佛教本是外來的，因此與中國固有傳統，有其不同處。如先秦孔、孟、莊、老，都重在教人如何做人。法家、兵家、縱橫家等，則教人如何應事。講做人，其道尙簡，因在原則上應是大家一般。講應事，其道繁，因在實際上貴乎因時因地而制宜。佛家教義既不教人做人，亦不教人應事。佛家主要乃教人「出世」。教人出世，應講一所以應出世之道，其語則

繁。至於如何出世，及出世後如何，其事則簡。因此初期佛家經典繙譯來中國，所重多偏在講「道」，即講究一所以應出世之道。此道決非片言隻語可盡，因此一切經典皆極繁委詳析。而初期僧人亦多注重在義解上，要究明闡釋人類所以要出世之理之所在。迨至隋、唐之際，中國人自己傳統精神進入佛家思想之內，而佛家內容所重亦因此有變。此下所重乃在如何成一佛。此則轉變成爲一種方法論，即偏在「術」的一邊去。

達摩東來，言成佛有「理入」、「行入」二大法門。我將借此兩語來說明中國的佛學。我認爲，唐以後之佛學中國化，乃是重「行入」者。而從前之印度佛學與經典繙譯，則多重於「理入」。亦可說前尙義解，後重修持。天台宗最先引發此趨向，智者大師言：「教理既明，非觀行無以復性。」於是提出他的「一心三觀」之主要方法，將佛家從來所討論之「空」、「假」、「中」三派大道理會歸合一。只用「觀」的方法，亦兼用「止」的方法。所謂止與觀只是實際修持，亦即是行入。所以說：「此乃別教之行相」，又說：「亦即圓教之行相」。

佛家本講「戒」、「定」、「慧」。但從前所講是由戒得定，由定得慧。「禪定」固是一種方法，但僅屬次要。必待由定得慧，纔能對佛法有眞知解。當南北朝時，一輩義學僧人，主要在講通佛經中理論即屬於道之一邊。而定則僅是一方法、一階梯，屬第二級。坐禪入定，在求得

慧，必待得慧以後，纔可有知解，才能理入，理入始是第一級。不幸而佛理愈講愈繁瑣，分派愈多，究竟莫衷一是。從孔子教法來講，那時所重，只在「博學於文」，但忽略了「約之以禮」。

由天台宗開始及唐代禪宗興起，他們乃轉講「定慧不二」。定在慧中，卽慧之時定在慧；慧亦在定中，卽定之時慧在定。乃有所謂「寂寂惺惺」、「惺惺寂寂」。寂寂是定，惺惺是慧。如此講來，理入、行入，始打歸一門。華嚴宗提出「理事不二」，其實也是此意。總而言之，是由「理」入門轉向「行」入門，亦可說是由博文轉向到約禮。惟禪宗對此傾向更爲鮮明，而推衍所及，學佛人竟可不讀佛經，不必打坐入定，只須「見性」卽得。此在佛家經典中亦有依據，如涅槃經云：「一切衆生皆有佛性。」法華經云：「一切衆生悉皆成佛。」佛經到中國人手裏，盡削枝葉，獨尋根本，認爲只憑此兩語卽得。

若問如何見性？則「直指人心」卽是。六祖以下之禪宗，主要只是要見性，乃由「靜定禪」轉入「見性禪」。不論坐與不坐，動靜合一，知行雙修。行、住、坐、臥，語、默、動、靜都是禪，皆可於此見性。於是「平常心」卽是道，只求在日用光中物物頭頭上現前而無間隙。此豈不卽是華嚴之「事事無碍」，主要則在自己一心善觀卽得。如此一來，遂爲佛法開了無窮法門。

因此說佛教到了天台、禪、華嚴三宗，卽已著重在修持及方法方面。而禪宗，則達到了運用

方法之極巔。其後禪、淨合流，方法歸於簡化，要之是行入。若遠溯到達摩，則達摩實主苦行，並不主頓悟。六祖種種說法，還應上溯到竺道生。定、慧齊修，止、觀雙運，此是中國傳統進入了佛學。故禪宗有些處極近孟子。但孟子所講重在「道」，而禪宗所講重在「術」，此則其不同。

七

今就上述，再開放一步略說之。似乎中國人講道，因其貴「同」貴「常」，故若無多話可說。而中國人講術，講方法，實較西方人為細密。此處所謂西方，可兼指印度與近代西方言。即舉經濟學為例，西歐經濟思想如亞當斯密司之原富，主張「自由經濟」。馬克思之資本論，主張「階級鬥爭」。皆在理論處即論道方面用力。一到實際踐行方面，反而簡單。而在中國，則向無專門之經濟學及經濟學家，造不出一套繁複詳密之經濟理論。在中國人看來，若講理論，簡單幾句話即可。實際方面，則須因時因地，斟情酌理，變動不居，決非幾句話可了。此亦是中西文化一不同點。

佛學從印度東來，亦如西歐般，理論繁而實行簡。禪宗雖若繁變，其實亦是無多話可說。主要在予人一「巧」，使人得「悟」。「棒喝」與「參話頭」等等，皆重在行爲上教人悟入。其實這些多屬方法，無甚義理可講。故說南北朝佛學是理入，唐代禪宗以下是行入。因此佛教自印度東來，講道則細密，講實踐則易簡。在此處，正與中國傳統相反。於是佛教遂稱爲「教」，而禪宗則稱爲「宗」，謂之「教外別傳」。「教」則必在理論上成一系統，思想細密，逐步深入，逐步開展。若言「宗」，則只跟隨一人，從之修入，此一人卽是禪宗祖師，所宗卽宗此祖師。如此豈不變成依人不依法？我們必明白得此一層，方可講到此下宋人之「理學」。

八

宋代理學卽承禪宗來，但宋代理學明是中國傳統。論宋儒思想入微，應自程明道始。明道講學直指內心，近似孟子。其識仁篇云：「學者須先識仁，……識得此理，以誠敬存之而已。」整個作聖成賢之大道，由明道說來，只此兩句已盡。又云：「此理至約，惟患不能守。」又續云：「既能體之而樂，亦不患不能守也。」此正是孟子「是不爲也，非不能也」之眞傳統。但究竟如

何樣去識仁？明道並未細言，只說「西銘備言此體。只以此意存之，更有何事？」故從學於明道者，多只授讀大學與西銘兩篇，其易簡可知。

其後朱子與呂東萊合撰近思錄，不收明道之識仁篇。朱子以爲此篇乃「地位高者之事」。朱子只承認：「誠敬存之四字，自是中道而立。」當知誠敬存之已近術一邊，故朱子特取此四字。但朱子又說：「誠敬爲力，乃是無著力處。」則朱子對於明道之識仁篇，到底未感滿意。主要應在嫌其對方法方面太疏了。故朱子又云：「明道說話渾淪，然太高，學者難看。程門高弟如謝上蔡、游定夫、楊龜山等，下梢皆逃入禪學去。必是程先生當初說得高了，他們只睹見上一截，少下面著實工夫，故流弊如此。」可見朱子批評明道，正在其說話儘高，而少下面著實工夫。就本篇講演之用語，亦可謂明道所講重在「道」，而所缺則在「術」。故我謂明道近孟子，亦由此著眼。

但上面說過，宋儒理學承禪宗來，又說禪宗偏在術，此刻何以又謂明道所缺正在術？此亦有說。應知禪宗所講乃在出世成佛。理學家不主張出世，要在世做聖人，做一淑世之聖人，則自然在方法上更宜有一套落實入細之處。所以朱子要批評明道說話少下面著實工夫了。後來黃梨洲說：「引而不發，以俟能者。若必魚筌兔蹟，以俟學人，則匠羿有時而改變繩墨彀率矣。」朱子得

力於伊川，故於明道之學，未必盡其傳。」此處可見偏道偏術，雙方確有異同。

近人喜把西方哲學來治宋儒之理學，但西方哲學重批判、重邏輯、重思辯、重理智，正是繁在理論方面，而極少談實踐工夫。此則與明道、朱子均不合。故知中國人講學，有些處究不宜與西方哲學同類等視。

近人又每說：「大膽假設，小心求證。」認爲此是科學方法。亦有人說假設不必要大膽，而求證當然宜小心。其實一科學家提出假設，乃是其科學修養已到高深處始能。上面講過：「行百步者半九十。」在科學上能提出一假設，譬之是已行了九十步，而後才有此能力。那裏能一開始即從假設入門。若由假設入門，則必爲科學一門外漢，儘有假設，無法求證。此等假設，亦只是門外之假設而已。此是說近人論學亦有重視方法，而卻未得眞方法。因此其流弊亦不淺。但卻不能因噎廢食，卽謂從事學問不必有方法。

明道又云：「聖人千言萬語，只須收回已放之心，約之使反復入身來，自能尋向上去，下學而上達也。自灑掃應對上，便到了聖人事。灑掃應對，便是形而上者，理無大小故也。」此一番話，極似禪宗，亦可謂卽是孟子「徐行後長者，可以爲堯、舜」之說之嫡傳。由做人言，自可有此理，但不必有此事。若偏向實踐方面，如論政事、語言、文學，以及修、齊、治、平，種種事

爲，皆須專門知識、實際措施，豈能如此簡易，一語括盡。程子以「理無大小」四字，把一切人事全涵蓋了，謂「灑掃應對，即是下學上達」。固不能說他話錯了。但朱子年輕時，在延平山中即嘗爲此一番話深思，徹夜不寐，靜聽杜鵑啼。此後朱子並屢在此問題上思索，自言每聽杜鵑啼，即回憶到往年延平山中深夜情況。朱子對明道此一番話，似乎也不十分信受。這正如說從二加二等於四直尋上去，便可到愛因斯坦之相對論。此語亦無可批評，但中間許多層次、步驟、艱難、曲折，終是缺了。若一一要人去自得，謂自能尋向上去，此事談何容易。

程子又云：「大抵學不求而自得者，乃自得也。有安排佈置者，皆非自得。」此處提「自得」二字，也是孟子傳統。但要不求而自得，又要沒有安排佈置，此又教人無著力處。程子又說：「吾學雖有所受授，天理二字卻是自家體貼出來。」此亦仍是說自得。學問能由自心體貼出天理，此在宋儒言，可謂已是登峯造極。但明道這些話終似太高，沒有明白指示人著力處。

其弟伊川說話則頗想兼顧及兩面，他說：「涵養須用敬，進學則在致知。」此兩語，爲後來又另闢了一條新路。伊川在教人致知上，曾說了許多話。朱子格物窮理之教，即承伊川來。故朱子說：「明道宏大，伊川親切。」宏大指其論道，親切則指其辨術。但陸象山則只佩服明道，對伊川頗有異議。這裏便見朱、陸之異同。

九

現在講到朱子。朱子做學問似乎有意要能「道、術兼盡」。朱子並重二程，即見其欲道術兼盡之意。朱子論道有甚多處承續二程，但其指示人從事學問之方法方面，即在學問之術的一面，似乎較伊川更詳細、更親切。象山自言其學謂：「乃讀孟子而自得之。」又主張孟子之「先立乎其大」。所謂讀孟子而自得之，顯然更重在「自得」。讀孟子只是教人自得一方便法門。朱子則教人如何窮經、論史、學文，如何讀書窮理，幾乎細大不捐，直可謂他教人之話嫌過多了。故說陸偏於「尊德性」，朱偏於「道問學」。朱子弟子陳北溪嘗云：「先生平日教人，尊德性、道問學固不偏廢，而著力處，卻多在道問學上。」亦可謂尊德性是約之以禮，道問學是博學於文。尊德性是宗旨、是道，道問學是方法、是術。在孔子教法之下，朱、陸像是各偏在一邊，而朱子則比較能兼顧到兩邊。

當時二程不尚著書，伊川尚有一部易傳，明道除上舉識仁篇外，幾乎連整篇文字也少見。如其定性書，則只是一信札，其餘盡是些語錄。朱子年輕時師事李延平。延平亦係二程傳統，平日

屏居山間，不著書，不作文，好像一田夫野老。終日無疾言遽色，正襟危坐，而神采精明。尋常人去近處必徐行，出遠處行稍急。延平無遠近皆從容緩步，安詳不變。延平常教人默坐澄心。大抵二程傳統，還是承襲明道多過承襲伊川，自謝上蔡、楊龜山下迄李延平皆是。朱子初對李延平極表敬佩，後來卻認爲沒有關著門不做事的聖人，乃云：「李先生不出仕，故做得此工夫，若是仕宦，須出來理會事。」此一段話，乃朱子學問之大轉變處。亦可說，若要理會事，則不得看輕了知識。要多知識，則不得不博學於文。不能把「理無大小」四字包括淨盡。朱子後來成就後學最多，其學術之流衍與展布亦極大極廣，緜延亦最久。若專就這一面講，朱子雖論道尊孟子，而論術則似近於荀子。

因此朱子雖講格物窮理，但不似明道，不大愛講理無大小，而多講「理一分殊」。所謂窮理，卽是窮此分殊之理。佛家主出世，不須理會事，因此重理一，不重分殊。儒家於人事貴無不盡，有修、齊、治、平種種責任，故理雖簡，而行則多方。不學無術，道不虛行。一切人事都該注意，有落實用力之處。這是朱子講學，多著力在道問學上之用意所在。

一〇

現在講到王陽明。陽明承象山學統，與朱子路徑有別。但細看陽明成學經過，在他年十五時，曾出塞逐胡兒馳射，慨然有經略四方之志，深慕建功立業，作豪傑行徑。二十一歲時，志為聖賢。依朱子格物說，試格庭前竹子。歷七日，卒臥病，未能格通，爽然自失，遂又轉治辭章文學。二十六歲感於邊警，留心武事，盡讀兵家秘書。二十七歲厭倦於辭章藝能，煩悶致病，乃轉談養生。三十一歲習導引術，持守靜默，一洗歷年沈鬱。已至可以預知之境。雜念盡消，只不能忘其祖母與父，此心一時終不能放下。陽明忽爾大悟，奮然曰：「此念生自孩提，此念可去，是斷滅種性矣。」明年乃又跳脫靜境，重在入世功業上致力。三十七歲遠謫至貴州龍場驛，備嘗艱險。世間得失榮辱，至此皆已一一超脫。惟生死一念未除。遂自臥石槨中，端居靜默，以求淨化。忽一日豁然貫通，中夜大悟。呼躍而起，從者皆驚。自此乃提倡彼之「良知學」與其「格物致知」的新說。

後人言宋、明儒學，皆以陸、王與程、朱對立。今試觀陽明成學前一番經歷，豈不是今日格

一物，明日格一物，一旦豁然貫通，仍是朱子大學格物補傳之路徑？陽明亦嘗語其弟子云：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不落實用功，負此知耳。」陽明提倡良知，可謂是偏在道一邊。但要人落實用功，則一步步腳踏實地，便須有許多層次步驟、曲折艱難，那就轉上術的一邊了。

我們也可以說，陽明還是博學於文、約之以禮，兩面經營的。龍場一悟，可謂是陽明之由博返約。但陽明門下，終是偏重其師龍場悟後之一段，而把陽明早年經營之百死千難忽略了。

一二

現在講到清儒。顧亭林提出「博學於文，行己有恥」兩語。黃梨洲則云：「讀書不多，無以證斯理之變化。多而不求於心，則爲俗學。」他們似乎又轉回身來提倡孔子博學於文之教。從博學再切就己身，即是約禮。亭林重行己，梨洲重求於心，皆是。我們亦可說亭林、梨洲皆承朱子，乃求道、術兼盡者。但此下則終不免仍偏重在一邊。講方法，略宗旨。尙博文，忽約禮。其流弊成爲書本紙片上學問，有術而無道。

戴東原出，他雖爲一考據大師，但他並未全忽了道的一邊。他說：「訓詁明，而後義理明。」可見所重仍在義理。因此他著孟子字義疏證，專在義理方面發抒己見，可見戴氏還是懂得要由術明道。同時章實齋講史學經世，其論學頗講方法。而實齋所講之治學方法，尤能不限於訓詁、考據、校勘，而更求博大會通，讀其文史通義自可見。我們若把戴、章兩人作比，東原似乎還是板著面孔，有經學家氣味。實齋則似更親切，他指示的方面較廣，門路亦較寬，可以讓人各就自己才性所近，各自孳孳以求成業。實齋嘗說，戴學承自朱子，而他自己則沿襲陽明。

其實戴、章二人之異同，就我此講之立場言，亦可謂東原單標直指，有些近陸、王。而實齋廣開門徑，反而融通，較近朱子。因此我們也可以說清儒學術，實際是受朱子影響者更大。因朱子指示爲學門徑方法，易爲多數人取法。但講學雖不可忽略了方法，卻不能以此爲已足。此層則仍須再三提揭。

一二

今試再略論到最近之學術界。若就本講思路，則可謂最近學術界乃是重於明道，而疏於辨

術。即如五四以來之「打倒孔家店」、「以科學方法整理國故」、「中國本位文化」，及「全盤西化」等意見，所爭皆在宗旨與目標上，所提出的盡是些理論，亦可說其所爭者乃是「道」。但大家並不曾有一套方法來親切指導人，使人注意到落實用力之一面，因此只是徒爭門面，絕少內容。竟可說儘是提出意見，卻無眞實的學問成績。即所謂「科學方法」，亦只是一句口號。換言之，科學方法四字亦成爲一「道」。凡他所不喜歡的，都可說其不合科學方法，猶如昔人言「離經叛道」。憑此來打倒人，卻很少眞在此方面落實用力的。記得我在舊著中國近三百年學術史一書中，曾有過一段預言，說晚淸以下中國學術界將會走上「新陸王學」之路上去。即是說，講學者將只標宗旨，不用眞工夫，目標縱高，卻不指點人道路。甚至連自己也並無道路可循。那是近代學術界一大病。

若論近代人論學，能有親切指點者，在前淸有湘鄉曾氏。近人多只目曾氏僅是一文學家。其實曾氏於教人做學問方面，主張義理、考據、辭章、經濟四面兼顧，道路儘開濶。又能做人、治學並重，經師、人師，不偏倚在一邊。在其家書、家訓中，有不少方法指點。雖若卑之無高論，卻極親切。即如曾氏說：「治學貴有恆」，「一本書必須從頭到尾通體讀」。此語豈不只是老生常談，似不成爲一種學術專家之指示。其實讀書若不能一書從頭到尾通體讀，無論是講科學方法

也好，提倡本位文化也好，總之是空論，非實學。

民國以來，我認爲梁任公講學，亦尚有些親切指點語。任公本人之學所成就，在此不多論。但彼頗有親切近人語，可以開示後學，卻並非專唱高調，講大道理，發大意見者可比。目前學風多不喜此，不肯落實用功。儘喜講大理論，爭大道理，卻不認眞向學，把起碼入門上路的小地方都忽略了。

任公論學，縱有粗疏處，但其對於做人治學，亦常有淺近明白之指導。即如其勸人學曾文正、王陽明便是。雖然曾治程、朱，梁主陸、王，似乎學術路徑不同。但此無甚關係，要之他們所言，都還能領人走上一條路，此一影響卻可甚大。我曾在所著學籥一書中有近百年來諸儒論讀書一篇，講及此層，諸位可參讀。

一三

鞭策人、鼓勵人、講大話、發高論，此亦有其作用。如龔定菴所云：「但開風氣不爲師。」開風氣亦是一大事，但總得有眞爲人師者，無論經師、人師皆不可缺。教人治學固貴指示一大

道，亦貴有方法。方法有高有低，有深有淺。有志治學，更不宜看輕其低處、淺處。近人每云：「不要給人家牽著鼻子走。」我想，初學人還是應循規蹈矩，姑先讓人牽著鼻子走一段，能入門上路了再說也不遲。但我並非專來講傳統，要束縛人走一條路。宋儒邵康節臨終，程伊川往探之，伊川問：「從此永訣，更有見告乎？」康節舉兩手示之。伊川曰：「何謂也？」曰：「面前路徑須令寬，路窄則自無著身處，況能使人行也？」邵氏雖非理學中正統，但此番話極開通，並落實。人人能處處爲異時異地別人留餘地，這便是路徑寬。須知學問乃大家公共事，非放寬路徑，則一家之言，成就終有限。

就今日在座諸位言，可能有上智，但大部分恐只是中人。我們從事學問，立志固要高，但路徑要親切落實。又須知，並非只此一路。若只講道、不辨術，一則容易有門戶之見，二則不能希望有甚多人各能在一事、一職、一套學問上，各有貢獻。當知學問之事，或大或小，或廣或狹，皆須有門徑、有方法。一條條路平放在前，非一家一派一條路所能包辦，所能囊括而無遺。

今天我所講，乃分別說明學問方面有「道」與「術」之兩部分。中國人講道尙簡易，講術卻謹嚴。此乃中國學問之高明處。因此中國人對實際事物能活看，能圓通不固執。若懂得此意，來治中國學術史，應可另有一番新體會。

（民國五十一年五月新亞研究所學術演講，原題爲有關學問之道與術，載新亞生活雙周刊五卷五期。）



有關學問之系統

一

今天的講題是：「有關學問之系統」。所謂學問，並非將一堆零碎知識拼湊即成。只要成爲一門學問，或一個人之專家之學，皆必有一系統。今且講：什麼是學問之系統，次說：如何完成一學問之系統。此下所講，乃根據中國人之舊傳統、舊觀念，將中國學術史上之各項學術系統，作一扼要的敍述。然後再拿來和現代觀念，卽承襲自西方人對學問系統的觀念作一比較。

「系統」二字亦是一新名詞。若把中國傳統舊觀念來說，中國人常講「體系」及「體統」。故此「系統」二字，實可用中國人常講的一個「體」字來加以說明。我們也可說，學問成體，卽指其學問系統之完成。「體」應可分爲三大類：

一、自然體。中國舊講法，有所謂金、木、水、火、土五行。但火既非體，嚴格言之，金、木、水、土亦均不成體，只當稱之爲「質」。但如礦物有結晶，此卽成了體，因其有結構。近代物理學硏究到原子、核子階段，始知凡屬物質，分析至最後，都確有體。但在今日之科學界則稱之爲「能」。此處也正合中國人舊觀念，因凡體必有用，用卽是能。由於上述，可說凡成一體，必有結構，也必有用、有能。至於中國人詩文畫家中之山水一體，多屬藝術上之一種想像體，其間寓有人的意象經營，又與自然實在體微有不同。

二、生命體。此乃自然體中之一部分。凡屬生物，如植物、動物、人類，每一生命必有一體。就生物學所研究，每一生命體之結構之每一部分，則必有其特定之用與能。此種用與能，則均屬於生命意義者。

三、創作體。全由人類創造所成。與自然體及生命體屬於自然所創造者不同。遠自石器時代以至今日，一切器物、一切機械，皆屬此類。此類諸器物，亦各有結構，並亦各有其用與能。此種用與能，則皆屬於人生實用者。

由於上述，「體」字應涵有兩意義：一是其結構，亦稱爲「組織」。另一爲其作用，亦稱爲「功能」。每一體必各有其作用，一切體之構造皆由此作用爲前提，亦皆以此作用爲中心。卽如

眼前桌、椅、電扇、電燈諸物，莫不各有作用。其所以有如此之結構者，則爲顯現此作用，完成此作用，故作用亦可稱爲屬於此體內涵之意義。

二

今再論此結構與作用之來歷。根據上述，可知一則來自自然，一則來自人的意志。此意志亦可稱「創造意志」。如每一「生命體」之背後，卽有一生命之創造意志存在，此一創造意志，卽成爲此體之「領導作用」，亦可稱爲此體之「創造原則」。如一桌、一椅，在其創始時，必有創造此桌此椅之某種意志爲之發動。直至近代如火箭、人造衛星等種種新發明，其背後，亦必先有一創造意志作領導。生命體之創造，乃由生命意志作領導而漸臻於完成。此在生物學上已大體闡發，可無疑義。

至於「自然體」，由宗教家言，則一切來自上帝，上帝有此創造意志而後創造出此宇宙。此一說法可信否，且勿論。我們不妨姑如此說：在一切創造之背後則各有一意志。先有「天心」，後有「人意」。天心創造出自然與生命，生命則顯是有意志者。亦可說生命本身卽是一意志，由

此一意志而形成此種種「體」，故生命體乃係一有計畫者。

但此中亦有甚多條件限制。如做一張桌子，不能以水做，只能以木做，此即是限制。說到創造原則、領導作用，是指其積極方面言，而限制條件則指其消極方面言。人類之創造諸物，固是出於人類之智慧。但人智亦必與天工相配合，先有此創造意志，再配上自然方面之種種限制條件，方可眞實形成一新體。然縱使外面一切條件具備，而無此創造意志、領導原則，則仍必無成。

三

我在上次曾講過「有關學問之道與術」（該文題名改爲泛論學術與師道，已收入本書。）一題，今將此講與前講配合，則此講所謂之創造意志與領導原則，即約略相當於上講中之「道」。此創造意志配合上外面種種限制條件則有所謂「術」。

學問亦是一種創作體，要學問成一系統，即應有結構，即組織。有作用，即意義。先由創造意志來作領導原則而決定其「形成計畫」，此即是求學之志與爲學之方。若僅在講堂或圖書館中

聽講、讀書，而自己心中並沒有浮現或成立一意志，此卽沒有了領導之原則。無原則就無方法可言。有了志嚮，才有方法。方法只是針對於外面種種限制條件而起，如讀一書，必有許多限制條件存在。此等限制條件，一面須能避免，一面須能運用。必先打開此限制，始能有創造。故任何一門學問，一面要有組織、有意義。此原自學者之創造意志。又必配合上外在的條件限制，而後始有實際的形成計畫。學問系統卽由此而完成。

四

依照中國傳統，應說學問有三大系統。因其創造意志有不同，故其形成計畫亦不同。

第一系統是「人統」。其系統中心是一人。中國人說：「學者所以學爲人也。」一切學問，主要用意在學如何做一人，如何做一理想有價值的人。此乃吾人從事學問之一種創造意志與領導原則。因此，其所成之學問，亦以如何做人爲中心，爲系統。換言之，卽是以此學者個人自身之完成爲中心爲系統。此種學問之目標卽在人。此種學問之結構，亦卽在從事此學之人。忽略了此人，卽不見此人之學問之目標與其結構。故說：此種學問，乃是以人爲統者。

第二系統是「事統」。卽以事業爲其學問系統之中心者。此卽所謂「學以致用」。人之本身，必然期有用。吾人之所以從事於學，學爲人，其主要動機及其終極意義，乃在對社會人羣有用，有貢獻。故其所完成之學問，以人生爲中心者，必連帶及於事業。惟事業之範圍甚廣，而人之才性有異，智力有限，機緣亦別。有專於某一項或某幾項事業有興趣、有抱負，而從事於學者，遂成爲學問之第二系統。因其爲學之中心在事業，故亦惟就其事業，始能見其學問之大體。

第三系統是「學統」。此卽以學問本身爲系統者。近代中國人常講「爲學問而學問」，卽屬此系統。如治史學、治哲學，好像每一套學問，各有其客觀的外在，在於人之完成與社會人羣事業之實際應用之外，而別有此一套學問體系之存在。於是學問遂若與人與事分離而自成一系統。此與前兩系統之分別，一在由人來做出此學問，而此則是學問本身超然於人之外，乃由學問而來產生出學人。但學問亦是一事業，任何一項學問之在人羣社會中，亦各有其貢獻。因此，第三系統在人統、事統之意義上言，則仍是一貫遞下，可認爲是事統之一分支。

五

上面將學問分成如是的三系統，恰與中國人一向傳述的所謂：「立德、立功、立言」三不朽相呼應。有志立德，自然走上第一系統。有志立功，則走上第二系統。有志立言，以著述文章傳世，則走上第三系統。

但此三系統亦只是姑爲之分類而已。在中國學術史上的開始階段，似乎中國人只看重了第一、第二系統。在中國人之觀念中，似乎並不曾很早便認爲有一種客觀外在之學術系統之存在。孔子嘗說：「古之學者爲己，今之學者爲人。」由我想來，孔子說的「爲己」，是指第一系統之學而言。孔子說的「爲人」，是指第二系統之學而言。孔門學分四科：「德行」有顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓等，此屬第一系統。「言語」有宰我、子貢，「政事」有冉有、季路，此皆專注重在政治社會之實際應用上，所學必求爲人用。此項學問乃似爲人而有，故稱之爲「爲人」之學。第四「文學」一科，有子游、子夏。就近代觀念言，似乎此一科近於爲學問而學問。但在孔門當時實無此想法，文學只是「博學於文」，在學問意義上，則只似一項準備工夫。論其究極用意，則仍還在立德或立功上。當然孔子所講的立德，決非是一種無用之德，決非是不能爲用於人。所以說：「用之則行，舍之則藏。」可見第二系統亦已包括在第一系統之內。而子路、子貢諸人，其所學問之背後，皆有一理想人格在作主。因此，儒家講學則必然是注重在第一、第

二系統者。論語開首第一句話卽曰：「學而時習之。」此一「學」字可謂是只指第一、第二系統之學言，並不如現代人觀念中所謂之爲學問而學問之學，卽我所謂之第三系統。

我們也可說孔子爲學之創造意志乃是「仁」，其形成計畫乃是「智」。中國人傳統觀念中之理想人格卽是「聖」，聖之一目標，主要在求完成自己所具之德。所謂「內聖外王」，自可由其所學而發揮出大作用。至孔子所云「好古敏求」，其所好所求之對象，雖必穿過典章文籍，卽孔門所謂之「文學」，而善下其博文工夫。但其所好所求之最終目標，則仍不出於爲己、爲人，卽立德與立功之兩途。顯然是屬於上述之第一、第二系統者。故可說在當時，實無一種爲學問而學問之想法。換言之，學問則只是一工具，其本身不成一目標。

六

現在我想試依曾國藩聖哲畫像記中所列舉之三十二人，來分別指出其學問之系統。就曾氏此文之題目言，「聖」、「哲」二字，卽屬第一系統。可見曾氏此文之主要意義重要在此三十二個人，其次才是此三十二人之所學。我們做學問之主要目標，則在由其學以企其人。此三十二人

是：「文、周、孔、孟，班、馬、左、莊，葛、陸、范、馬，周、程、朱、張，韓、柳、歐、曾，李、杜、蘇、黃，許、鄭、杜、馬，顧、秦、姚、王。」

文、周、孔、孟，顯屬第一系統。孔子曰：「甚矣，吾衰也，久矣吾不復夢見周公。」又曰：「文王既歿，文不在茲乎？」可見孔子平日之好古敏求，其心目中必常有文王、周公二人，因其人而及其道。孔子之求行道於天下，亦求如文王、周公之行道於天下而已。我們若用體用觀念來述說，亦可謂，做人是體，行道是用。爲學則由第一系統以達於第二系統。在孟子心目中則是一孔子，故曰：「乃我所願，則學孔子。」若非其人，其道亦卽無所依存。而且深言之，則是由其人而始創此道。故學貴重道，尤貴重人。第二系統之學重在用世，用世自必重道。然正因學者本身的人格力量不足，故由人而見之道，亦必有限。故古人爲學則必以第一系統爲之立本。

其次班、馬、左、莊。就今日言之，史學、文學、哲學，都已各成爲一項專門學問，此似應屬第三類。但司馬子長作史記，其意實欲學孔子，上紹春秋。彼所謂：「通天人之際，明古今之變，成一家之言。」此絕非純然爲史學而史學。彼意所在，至少應屬第二系統。故講中國人之史學，其最先之創造意志，乃在道，更在人。如司馬氏之作史記，乃在學孔子之明道救世，其主要目標仍在求用。而第二系統之學之本原所在，則仍須上溯及於第一系統。故司馬氏孔子世家贊有

謂：「高山仰止，景行行之，雖不能至，心嚮往之。」可見司馬氏心中仍是嚮往孔子其人。惟力不能至，則成就其爲第二系統之學而已。

莊子就今日言，彼乃先秦諸家中之一家。先秦諸家中最顯要者，儒家以外應推道、墨兩家。其實，此兩家之學，都應歸入第一、二系統之內。因在彼輩心中，決非想要發現一套眞理，發明一套哲學，如今人所想像之爲哲學而哲學而止。在彼輩心中，主要問題，亦只在如何做一人。如老子書中，隨處見其有一理想之聖人。莊子則更顯然。莊子一書，主要仍只在教人如何做一人，如何做一理想人，如天人、至人、眞人等。卽墨子亦然，試讀墨子書，主要仍是在教人做人，做一「兼愛」之士，做一像大禹般的人。中國人所以一向看重此三家，在當時此三家所以得最爲顯學者，正因其所學乃屬於第一系統之故。

至於法家，只講如何治國。名家，只重在求正名，辨名實。餘如農家、縱橫家、陰陽家等，此等皆當歸入第二系統。在彼輩心中，亦全有一套治平理想，全有一項學以致用之觀念。但不能如前三家之廣大而深邃，不大注重到自己如何做人，教人如何做人，因此只陷在第二系統中。此下子學流變，如四庫子部所收，包括有天文、醫學、農、工各科，初一看之，像甚雜碎，與先秦諸子之學有不同。其實此等亦皆可歸入第二系統中，因其皆所以求致用者。故後人收之入子部，

亦寓此意。子夏所謂：「雖小道，必有可觀。」中國後代都把子部之學認爲是小道，其故亦由此。若如近代人觀念，專把先秦諸子當作哲學或思想家看，則此下四庫中子部所收卽無法講通。此乃一種古今觀念之變。在中國古人所以把天文、醫藥、農、工諸類全歸入子部者，亦自有其一套想法。惟與我們近代人所想有其不同而已。

再說葛、陸、范、馬此四人，顯然在第二系統中。諸葛年輕時高臥隆中，卽自比管、樂。范仲淹爲秀才時，卽以天下爲己任。後來他又說：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」可見彼二人之學問皆從有志用世來，因此卽走上了第二系統。如陸贄，只看他的奏議，自然見他乃是一極有學問之人。但他爲學之主要目的，自然是偏在政治實用上。又如司馬光著資治通鑑，雖是一部史學書，而加上「資治」二字，豈不亦是一種學以致用之觀念之明白表示嗎？但此四人，人品光潔，大節皎然。其學問境界必然能上透到第一系統，亦是無疑。

再說周、程、朱、張，無疑應屬第一系統。彼輩之學，主要在敎人如何做人，此是他們的學問中心。我們若求明瞭孔、孟、程、朱之學問，則斷然應從「人」之中心而著眼，斷然應從「做人」的大體作研究。若不知孔、孟、程、朱其人，焉能懂得孔、孟、程、朱之學！若我們改從西方哲學觀點來尋求，對此諸家之學，總嫌有不恰當處。不僅如此，而且必然把此諸家爲學之最吃

緊、最重要、最眞實處忽略了。如孔子斷不能僅稱其爲某一部門之學者，或一思想家，或說他的一套學問是哲學。周、程、朱、張亦然。我此所講，雖不過只是大體上作此分別，但此一分別卻甚不可忽。

周濂溪、程明道二人，更顯然應屬第一系統之下。周濂溪嘗教二程「尋孔、顏樂處」，又曰：「志伊尹之所志，學顏淵之所學。」可見他指導人爲學，其主要目標，其中心對象，都是一個人。如孔子，如顏淵，如伊尹。二程卽受濂溪影響。同時張橫渠則稍有不同，彼著正蒙，用思深刻，似乎是有意在著述上。彼之思想亦甚有組織。比較說來，比濂溪、二程，他似乎更近似一哲學家，可說他正是有一些近似於爲學問而學問的氣味。故二程有時批評橫渠，說他學非自得。所謂「自得」，則正指其學問必從其自身眞實生活中出發而完成；這樣的學問，始是活的，所謂活潑潑地，亦卽是所謂有德之言，此皆從第一系統來。而橫渠則好像根據一題目，加以不斷思索推演而得；這樣的學問，便會移至生活之外面，向外尋求，因此其所得也不稱之爲自得。此處二程意見，當知並不在批評橫渠的哲學思想，乃是批評其治學方法。

至於朱子，他的學問，不僅和二程有不同，也和橫渠有不同。他對一切學問都有興趣、都理會。雖論其大系統，仍和周、張、二程一路；但朱子在孔門，似乎像更多接近子游、子夏文學的

一科。他在「博學於文」那一條路上，像是走得更認眞。因此同時陸象山要起來反對他，說他「支離」。象山之學，吃緊在專講做人，故他說：「我雖不識一字，亦可堂堂地做一人。」象山顯然是注重第一系統的。他不僅反對朱子，有時也反對伊川，他只認許了濂溪和明道。其異同處正在此。

但象山也只能反對伊川與朱子之學問方面，卻不能反對到伊川與朱子之做人方面。大體言之，宋代理學家都可歸入第一系統。我們要瞭解宋人之理學，必要先瞭解宋人理學之創造意志，必須能對他們的實際生活、實際做人方面去求體悟。現代中國人對待傳統文化常喜歡用一種予取予求的態度，截取古人枝節來自立新解。對於古人原來做學問的整個體系，與夫其創造此一套學問之血脈精神，卻都忽略不理會。譬如講宋、明理學，也都舉出一兩個論點，只作一項哲學問題來衡量、來探討。這正如將一桌子劈了作柴燒，可惜那桌子卻爲他破壞不復存在了。

此下「韓、柳、歐、曾、李、杜、蘇、黃、許、鄭、杜、馬、顧、秦、姚、王」十六人，似乎都應歸入第三系統。如杜佑、馬端臨考據歷史制度，許愼、鄭玄講求經籍訓詁，顧亭林、秦蕙田（撰五禮通考）亦都是考據之學，但他們也可說都從第二系統轉入。經史之學，原本都重在用世。又如韓昌黎主以文明道，他自謂：「好古之文，乃好古之道也。」又每以孟子自比。杜工部

則心慕稷、契，而欲致君堯、舜。我們也可說韓志在傳道，杜志在致治。雖然後人都把他兩人奉爲詩古文之大師，但他們之爲學，亦還是從第一第二系統轉來。淸儒如姚鼐，專治古文，但也說爲學必義理、考據、辭章三者兼顧。王引之專精小學，而其所撰之經傳釋詞，在訓詁範圍之內又專一注意來講一些虛字，此可謂是專門之尤專門者。此書極受當時人推崇。如此爲學，像可謂眞是爲學問而學問，確然成其爲專家之學的了。但論王引之著書本意，則仍在教人讀經、讀傳，其心中所重視的應仍在第一系統。只其做出來的成績，則顯屬第三系統而已。

我們根據上述，可見中國人學術傳統實在是始終逃不出第一、第二系統之精神淵源。即如上引曾氏之聖哲畫像記，也只是佩服此三十二位哲人和聖人，其主要目標仍在人，仍從第一系統來。若如近代人治學，接受西方觀點，似乎學問自有系統，可以與人無關，乃把第三系統視爲學問之正宗，這和中國以前舊觀念大不同，故此提出，好教大家注意。

七

倘若我們除上舉三十二人外，要再另找例證，則如：戰國時屈原，他本是一政治家，忠君愛

國，所志不遂，最後才寫了一篇離騷。離騷雖爲後來文學界推崇，然在屈原當時，他本人並非專是有志於文學，想要作一文學家。後人重其作品，但同樣重此作者。我們讀他的作品，並可知其學問之廣博。他對中原文化、周、孔傳統，致力實深，可見他的學問，決非第三系統文學一門可限。惟如漢代之司馬相如，自以爲其所作賦乃上承雅、頌，好像也要把自己作品歸入第二系統之內。但他實在只是一文人，除卻他的文章外，其餘無足取。如彼乃可說是「爲文學而文學」之一位道地文人。他如賈誼、晁錯，他們治學，顯屬第二系統。賈誼雖通經，但時人評其「不得爲醇儒」。這就是說，他不得列入德行之科，並異於孔、孟之第一系統的學問了。若依此看法，西漢一般經學家，自伏生、申公以下，都不過是第二系統。故「通經致用」四字，特爲西漢人所重。

至東漢，跑出郭林宗一流新人物來，他們似乎較看輕經學，而更講究做人，這乃自第二系統要翻回到第一系統去的一種運動。此項新風氣，直下到魏晉南北朝人講莊、老，其實一般動機乃在學莊、老之做人，仍是注重講人生，仍當屬第一系統。不過他們的生活環境實與莊、老不同。所以魏、晉清談人物自成一格，不能與先秦莊、老相比。此下轉入佛教，佛教之主要精神，自然也在教人做人。但只是教人如何做一出家人而已。其後禪宗大興，把此一條路走得最澈底，把如何做一出家人轉成爲如何成佛。就大體言之，彼輩所講亦可謂是第一系統者。

隋末王通在河、汾講學，所講則只是一套治平之學，其意欲學孔子；惟所學之對象則重在第二系統。北周蘇綽亦通經學、佛學，爲北周興起制度；其學亦當列入第二系統中。唐初如房玄齡、杜如晦、魏徵諸人，皆是學者；此諸人可謂與諸葛亮等相近，均偏在學以致用方面，都應歸入第二系統。惟後人論學，卻把此一類人忽略了。治史的，則只重其人物與功業。論學的，則把他們擱置一旁。其實如諸葛，如蘇綽，如唐初諸賢，苟其無學，如何能成此人物、建此功業？這正如宋儒以下論孔門人物，都忽略了子路、子貢等人一般。若如此，則孔門四科，豈不只有德行、文學兩科堪稱學問嗎？此與本題所講著眼不同，請大家注意。

至如宋儒講理學，其實受禪宗影響甚大。禪宗與理學皆應歸入第一系統。惟宋儒除理學家外，第二、第三系統之學問亦甚發達。元、明人治學，亦以第二、三系統者爲多。惟陳白沙、王陽明一般理學家，仍屬第一系統。

八

入清以後，顧亭林提出「行己有恥，博學於文」之口號。其所爲日知錄，自謂「以待王者

輿」，則其治學精神，顯然淵源於第一系統而應列入第二系統者。此外如黃梨洲、王船山，皆不能專目之爲史學家或哲學家。彼等心中皆各有一做人標準，並各有一番「淑世」精神，仍與亭林一般，出入在第一、第二系統之間。其後漢學家輩出，當時人做學問遂似明顯地走上了爲學問而學問之途徑。清儒之經學與考據，乃顯然成爲應屬第三系統方面之學問。在淸代學術中，才始更透出了我們今天所看重的專家分科精神。在他們的學問上，各自有一套嚴肅之方法與態度。故近人謂淸學近似於西方之科學方法，此語自亦有理。即如王引之撰經傳釋詞，又如段玉裁窮畢生之力爲說文解字一書作注。可見在學問上之專家分科精神，到淸儒手裏，是更見完成了。

惟近人喜稱淸學是一種「故紙堆中之學問」。此種批評，卻有不公平處。其實在當時漢學正統如蘇州惠派，相傳其家中有一聯云：「六經師許、鄭，百行法程、朱。」可見在他們心中，仍不失中國傳統精神，仍還是看重在做人上，並未割斷了第一系統之血脈。他們所謂「訓詁明而後義理明」，何嘗撇棄了義理來專治訓詁。若我們單從淸儒的做人方面，就其日常生活及私人道德方面來平心審察，淸儒要爲不失前人榘矱。即如江藩漢學師承記一書，雖其敍述重在各人之治學，但亦時時提及他們的私人道德，其中不少值得我們仰敬。可知淸儒並不曾把此傳統一路放棄不管。在我舊著近三百年學術史一書中，曾特地提出如毛西河、閻百詩諸人而批評其人格之缺欠

處；但終不能以此少數人爲代表，而全部把清儒之人品立德方面一概抹殺了。如戴東原，就其私人道德言，或不無可議。然如錢竹汀，則爲人光潔平實，殊屬無隙可擊。

其實清儒並非只鑽故紙堆，只講考據名物訓詁，只著重做一專家學者。他們亦還不失舊傳統，仍講究做人。至少他們能一生安心爲學，相尙以樸學爲號召，不希榮遇，不務聞達，確然皆有以自守。卽此便是受傳統之賜。尤其如高郵王氏父子，雖爲高官，而敦品修行，始終不脫書生本色。段玉裁僅任一縣令。錢竹汀中年卽棄官不就，專任一書院山長，把畢生精力盡貢獻於學術。清儒中負不朽盛業的，皆不在政治上求進顯；而在政治上得意的，又多能不忘學問，不僅其自身有成就，而對同時學術界，尤能盡其獎拔誘進之能事。直到晚淸如陳蘭甫等，其學脈精神，均顯然與我上說第一系統有淵源，有血脈相通。

大體說來，在中國學術史上之一輩學者們，都和我們此刻所想像之所謂專家學者、爲學問而學問之純然應入第三系統者有其不同。此層極屬重要，姑在此提出。但恨不能精細詳說了。

現在試根據上述，再來和近代淵源於西方的學術觀點作一約略的對比。

似乎西方人一向認爲學問乃有一外面客觀的存在，有其本身自有之疆境與範圍。所謂學問，則止是探究此客觀之外在，而又宜各分疆界範圍以爲探究。如講宗教，主要對象乃是上帝與天國，卽客觀外在者。宗教之信仰，卽信仰此外在。宗教徒所研尋，亦卽研尋此外在。又如云「凱撒之事由凱撒管」，則把人世社會事另劃出一範圍，宗教家避不過問。而政治社會上一切事，在西方人看來，仍像是一種外面的客觀存在，只是其範圍對象各不同而已。西方哲學家則想綜合此一切外面存在，而會通研尋此一外在之整體，或此一綜合之眞理。此一整體之與眞理，實是超越於人羣社會種種事態之外者。故此一存在，可稱之爲「超越的存在」。超越的存在，則必然是抽象的。西方的宗教、哲學與自然科學所研尋者都屬在外，都先應超越於人事。此處不具論。卽在西方之人文學方面，亦復分門別類，如政治、經濟、法律等，都是各有疆域，各有範圍，皆可各別研尋。甚至如文學、史學、藝術等，就西方學術觀念言，亦頗似各有一客觀外在之學問疆域，仍可各別研尋。在此向外研尋中，獲得了一理論，再回頭來在人生實務中求實現。故西方人做學問，主要在尋求眞理。而尋求眞理，事先卽抱一超然事外之心情，因此其學問遂走向分科專門化之路。而每一門學問，則必要到達一超越抽象之境界。

即如當年馬克斯在倫敦研究他的經濟學，發現了資本家之利潤所得，乃來自勞動剩餘價值。由此發展，造成他一番超越抽象之理論，成爲他自己的一套歷史哲學。此套哲學之最高原理，即是「由存在決定了意識」，講歷史依循著「階級鬬爭」之必然法則而前進。然後馬克斯及其信徒，把他那一套最高眞理要求落實，表現在實際社會上；則此社會必須「革命」，成爲無可避免之事。其實不僅馬克斯一家學說爲然，即如亞當斯密之自由經濟理論何莫不然。又如在政治學上，如孟德斯鳩之法意、盧梭之民約論等亦然。彼等都能在學問疆界中建立起一個抽象超越而概括性的理論，於是回過頭來，要求社會現實與之配合，則自然會引起法國大革命。西方人此種研究學問的態度，在中國傳統中比較很少見。

固然此種研究，亦爲人類社會開闢了許多的境界，提供了許多新意見；但也可說有兩項易見之弊。一則各自分道揚鑣，把實際人生勉強地劃開了。如研究經濟的可不問政治，研究文學的可不問歷史等。第二，各別的研尋，盡量推衍引申，在各自的系統上好像言之成理、持之有故，但到底則每一項學問，其本身之系統愈完密，其脫離人生現實亦將愈顯著。如此一來，再要把各項學問研尋所得來在人生實際社會上應用，自然會有很多困難和不可預防的病害之出現。因此我們可把中西方學術系統之建立，分作如下的分別。中國人乃是先有了一「用」的觀念，而始形成

其學術上種種之「體」者。西方人則似先肯定了此種種之「體」，而後始求其發爲種種之「用」者。實因「明體」與「達用」之兩種創造意志之不同，而始有循此以下之分歧。

若把西方學問的大體來和中國傳統相比，似乎西方人最缺乏中國傳統中之第一系統，即他們並不注意到如何做人這一門學問。在西方人做人的理想中，似乎只想到如何做一宗教信徒，如何做一國家公民。做學問的，則只問如何做一學者，如哲學家、文學家等。其他則如做一政治家、律師、醫生，及各種行業中的人物等，他們卻似乎沒有一個共通的做人理想。除卻此種種分別外，是否有一做人的共通大原則、共通大道理，他們似乎沒有像中國傳統如上述學問的第一系統之所注意而討究。因此，中國學問都自第一系統遞進而至第二、第三系統。而西方則似正相反，可謂乃是以第三系統爲主，乃自第三系統而逆歸至於第二、第一系統者。

在中國傳統學術中只有佛學，其先本自印度傳入，比較和中國原有傳統有不同。但到隋、唐時代，天台、華嚴、禪宗中國化的佛學出現，佛學精神也便逐步接近了中國舊傳統。尤其可見者是禪宗。此層已在上提及。

惟其中國學問傳統有如此一特點，所以中國人講學問常說：「道不遠人」，「理即事見」，不太遠超越了實際人事來向外研尋，不重在學問自身來尋求系統。若如在中國出了一個馬克斯，

他看到當時資本主義之流弊，他必會提出許多實際改革方案，來求在人事上逐步矯正，其學卽走入第二系統。卻不致因此推尋愈遠，發揮出一套距離現實太遠的階級鬬爭與唯物史觀的理論來。這因中國人做學問，主要在求如何做人、做事，卽在現實人事中來尋求其合理改進之可能。不像西方般，先在人事之外來尋求一項終極最高眞理，再把這一項眞理來衡量一切人事。如是，則只有革命一途。革命則是根據眞理來改造事實。而眞理則是超越於事實而外在者。此一觀念，在中國學術史上很少發揮。

到今天，西方各門學問演進到幾乎難以綜合的地步。而人事也不能時時處處要革命。其實革命也本不是一理想，只是一不得已。而且在落後社會中要求發生革命尙較易，待此國家社會進步到某一階段，到那時再求革命，實很難。而且革命所得，其實也往往不如革命前的理想所期望。尤其是如當前的共產革命，其貽禍人類之烈，豈不已爲人所共見？今天的西方學問似乎已無可會通。而革命改造在他們的現實狀況下，也無法痛快實現。於是乃至陷入一種進退維谷、一籌莫展之困境。於是在此境況下，要求有能推倒一世豪傑、開拓萬古心胸的大哲學家、大文學家出現，也已不可能。然而這又何嘗定是人類文化前途一種可悲觀的消息。說不定在這裏，正是西方學術文化新生一契機所在呀！

一〇

中國人做學問，主要既在講做人，尤其主要在求改進他自己，所謂：「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。」此乃是一種極具體、極現實、逐步向前、人盡可行的大道，決非一種超越抽象之談。自做人之共通理想進一步，遂有所謂「道」。道亦指人生實事言。人生實事之改進，則亦是極現實，極具體，自近及遠，自卑登高，惟求其逐步向前，而無所謂徹底改造。故曰：「天理不外人情」、「忠恕爲道不遠」。忠恕是中國人所講人生共通一大道。但若眞講忠恕，則此社會便很難有革命。因此中國人講人道，注重在「教育」與「教化」，尤貴「盡其在我」。君子思不出其位，雖若是各就自己個人分內盡力，但也有一共同目標、共同方向、共同步驟。在這裏，人人能知能行，而又不易出大毛病。此卽是中國人之所謂「道」。學問主要目的，正在明道行道。而道亦可以變，可以進。但其變其進，卻不必要革命。

今天要來講明中國學問之傳統精神，此事實不易。因其非可自書本上作硏求，更非短篇演講所能盡意。諸位應先各自具有一番創造意志，自此創造意志來決定自己學問之形成計畫。今天的

中國社會，已是近一百年來深受西方影響，而日趨於現代化的社會。換言之，中國社會早已走上了西方路子。際此形勢之下，我們應如何以古學爲今人，即是如何把中國自己傳統精神與現實需要相配合，這一層卻大可有研究。我想我們且莫放大步，倡言革新。我們且不妨跟從清代學人入手。因清代學術實際上已發展完成了我上述之第三系統，其學問方法與其規模較近現代化，較可與西方學術接近。若越此而上，時代愈遠，和我們今天的社會愈不一樣，愈難追尋。輕言學術傳統，談何容易。探本窮源，心知其意，此一境界，實難驟企。諸位且不如先從事一門專家之學，求其可與現代社會相融洽。然後由此上溯，希望能接受到中國之舊傳統。而循此往下，亦並不違背世界之新潮流。將來如何把此傳統與新潮流匯會合一，則在諸位此下之努力。

（民國五十一年九月新亞研究所第二十四次學術演講，載新亞生活雙周刊五卷十三期。）

學術與風氣

一

今天的講題是：「學術與風氣」。首先講「風氣」二字。湘鄉曾文正有原才篇，大意說，人才來自風氣，而風氣則源自心術。往往由於一二人心之所嚮而形成為一時之風氣，而陶鑄出一時之人才。雖是短短一小篇，而涵義卻極為深宏。在歷史上常可看到某一時期人才蠭起，而某一時期則人才寥落。各時期所出人才，其規模格局亦各不同。此皆風氣使然。孟子說：「非天之降才爾殊。」人才應是時時有之，處處有之。而且各式各樣的人才，該是無所不有。其成才與不成才，則全賴於風氣之陶冶。風氣必由少數人提倡，得多數人響應，逮於眾之所趨，勢之所歸，蔚然成風，乃莫知其所以然，而靡然爭歸，而終至於不可禦。一切人才皆由此出，學術人才自不例外。

「學術」亦隨「風氣」而變。章實齋文史通義關於此方面，特有發揮。試就學術史注意，亦可見有時學術興盛，人才輩起；有時則極蕭條寂寞，無學術、無人才。此一關鍵，亦繫於當時的風氣。章氏謂：學術上有開風氣之人，亦有追隨風氣、主持風氣之人。但風氣積久，必見弊害，因此又必有矯風氣之人。但當知，矯風氣不一定即是開風氣。實齋在當時，亦只有志矯風氣。只因當時學風皆趨嚮經學，過分注重古經典之訓詁與考訂。彼力主研治史學，注重近代，提出「經世致用」之新觀點，用以補偏救弊。但當時經學既成風氣，並未發生根本搖動。繼此後起之今文學派，實是跟隨章氏主張而產生。故實齋對晚清學術界影響貢獻實甚大。曾文正提倡於義理、考據、辭章三者之外，再加上「經濟」一項，學問應由此四方配合，以冀造成一種新風氣。除章、曾二人外，稍後如陳蘭甫，主張漢、宋兼採，亦是一種矯風氣。此三人皆非僅是追隨風氣之人，因此在學術上各有一番成就，值得我們注意。但此三人亦皆未能開風氣，對當時學風未能有一番大振起，因而不能在學術界開一新局面。

龔定菴在晚清學術界被目爲一怪傑，梁啟超喻之爲當時一彗星。龔氏頗有意開風氣，其詩有云：「但開風氣不爲師。」可見其意義與抱負。然定菴之今文經學，實從章實齋史學轉來。此層我在舊著近三百年學術史中已詳細指出。若論眞對學術界有貢獻，則定菴實較章、曾、陳三人爲

遜。可見有志開風氣，未必即比僅在矯風氣上用心者貢獻成就爲大，此層我們亦該注意。

再遠溯到晚明諸大儒如顧亭林、黃梨洲，應可謂是開風氣者。此下清代學術，即由晚明諸大儒開出。清學至乾、嘉時期，已臻鼎盛。而流弊亦曝著，不能不求改進。章、曾、陳三氏，皆欲矯此風氣之偏頗。然他們亦仍在當時學術傳統牢籠之下，終未能眞開出一番新風氣。比較說來，實齋之學，接近有開風氣之可能。然此下如龔定菴、魏默深諸人，依然仍在經學圈子中，只稍微採用章氏一些看法，略有變動，並未能眞開出一派新學術。下到康有爲，今文學派已走到極端盡頭處。此下則必然將變，再不能依循此三百年來之一條老路。此層我亦在舊著近三百年學術史中明白提過。

二

風氣既是隨時代而變，現在我來講學術風氣，自然該先定一時代之限斷。此下所講乃是從清代道光二十二年即公元一八四二年開始，直到目前中華民國五十一年即公元一九六二年。此段期間，恰是一百二十年。中國人向來以三十年爲一世，因每人通常至三十歲時多已娶妻生子，有

了第二代。而每人自向學到老，論他的學問壽命，亦不過六十年左右。如此算來，一百二十年間，所謂學人恰已換了一代。故此一百二十年，應可分為兩個時代加以述說。

我此講為何要自一八四二年開始？因是年南京條約簽訂，中國國運正式走進一新時代。前一年正是龔定菴之卒年。龔氏在當時學術界，亦可說是一極具眼光的人，彼已預料到此後中國時運必變，彼又有意為學術界開風氣。自有龔定菴，確乎清代學術也可說走上一新路。故我此刻，暫把他死後之一年，作為此兩個六十年之開始。但自五口通商至清代之亡，近七十年，中華民國成立到今始過五十年。我們暫時把民國以前的作為前一期，民國以來作為後一期。我們要講民國以來之學術風氣，自然不能不提前看一看前一代之學者。

此處又須作另一交代，如我此刻所講曾文正、陳蘭甫諸人，彼等著作之完成，多仍在民國前一時期中。但他們之成學基礎，則應在更前一時期，故將不列在此一百二十年中討論。我所著近三百年學術史，其中正式可認為此一時期之人物者，則只有康有為一章。故此一時期，亦可認為是學術史上一段寂寞冷落的時期。

在我近三百年學術史書後有一附表，表中將我們前一時期之學者，雖非專章論列，而亦舉其姓名及其生卒年。其卒年已到民國以後者，則僅列生年。此諸學者，似乎無甚可講。依中國全部

學術史論，此諸學者，亦可認其無何大成就，無重要地位可言。但若專就此一百二十年論，則此諸學者，仍有値得我們注意推重之處。即如王先謙，誠然不是一位在學術上有重要地位之學者，但其所著如漢書補注、後漢書集解、水經注集注、荀子集解與夫續古文辭類纂等書，若以與民國以下此五十年來之學術成績相比，豈不仍見其卓越！又如郭慶藩有莊子集釋，陶方琦著說文通釋，朱一新有無邪堂答問，在史學方面頗能闢一新路。黃遵憲之新體詩，仍爲此一時代人所傳誦推許。其所撰日本國志，在今日雖不受重視，但五十年來，出使和留學外國的雖多，無論在亞、歐、美、非大國小國，但沒有人能把他所到國家的國情和歷史來作著作對象，遂使黃遵憲這部日本國志，在此五十年中成爲廣陵散，更無嗣響。毋怪梁任公要對黃遵憲甚加推崇。又如孫詒讓，可謂是淸代考據學一位最後殿軍大師，所著墨子閒詁及周禮正義，體大思精，卓然不朽。皮錫瑞著經學歷史與經學通論，這是他晚年在湖南中等學校任教時的兩本教科書。但此五十年來一般大學教授自撰教本，殊恐難與相擬。柯鳳蓀著新元史，現已列入二十五史。此書極爲日本人重視，特贈博士學位。沈曾植著作雖不多，但其學精博，多創闢；在同時及民初學者，幾乎無人不加以崇敬。簡竹居與康南海同門並稱，其著作數量之鉅，亦爲不可及。至康有爲在今文經學方面之甚多見解，多得自川人廖平。林紓介紹西方文學，翻譯小說不下一、二百種，對當時影響極大。其

文筆，即今讀之，亦一樣會受其感興。若文言文暫不絕迹，林譯仍將於文學界流傳。嚴復譯西方學術著作，在當時中國產生巨大影響。所譯如：天演論、原富、羣學肄言、自由論、穆勒名學、孟德斯鳩法意、社會通詮等，皆極雅正謹嚴，採用一字，往往有考慮經年者。民國以下，大家爭推西洋文化，然在哲學、文學上，能如嚴、林兩人之繙譯成績者，實無幾人。范當世、易順鼎之詩，自提倡白話詩後，彼輩遭受排斥，自屬當然。然平心論之，彼二人詩之造詣，實亦非我們這一代提倡作白話詩者所能與之相提並論。又如康有爲、章炳麟、梁啟超、王國維、劉師培等，皆在入民國後爲大師，然彼等之成學階段則仍在前一時期。若如我上述曾文正、陳蘭甫諸人不作上一時期之學術人才論，則康、章諸人，亦不得歸入民國以下之一時期。

我們平常總說清代學術至乾嘉以後即盛極轉衰，鴉片戰爭太平天國以下，更如由高峯迤邐下達平地，學術衰落，無甚足言。就有清一代學術之高標準言，自可如此說。若轉換一立場，就民國以下之五十年與此一時期相比，則不僅相形見拙，且屬瞠乎其後。由我們此一時期回視他們那一時期，正猶如峨眉天半，使人有急切無可攀登之感。試問：在我們此一時期，誰復有此功力來寫一部像漢書補注那樣的書？誰復有此規模來寫一部像新元史那樣的書？更何人有此精力來寫一部像墨子閒詁或周禮正義那樣的書？

只要我們眞實在做學問，眞實肯平心靜氣講公道話，便知鴉片戰爭、太平天國以下這一段時期，實在比我們這一段時期，在學問成就方面強得多。我們應再問，晚清一段時期的人才和功力，何以此五十年來竟再看不見？我們不妨自問，我們這一時代，在學術上究竟有幾許成績，能與前一時代人相比？我們今天提倡西方文學已久，赴國外學西方文學的多如過江之鯽，但如莎士比亞集，何人能通體譯出？在五四時代以下，儘有人在指摘林譯之錯誤，但不可否認，林紓譯筆，至今只要有人肯讀，仍會手不忍釋。莎士比亞集結果總算有人譯出了，但我們儘加忽視，儘不當是一成績貢獻看。又如五四以下盡力提倡西方文化，但又有幾人能像嚴復般忠實地做繙譯工作，把西方大著作、大理論，肯如從前南北朝時代一輩高僧般，誠懇介紹與忠實傳播？那樣的人也非全沒有，但只是些住上海亭子間，埋頭繙譯馬克斯一派「唯物史觀」理論的。我們儘可不承認他們在學術界有地位，但他們究竟在社會上發生了影響。

而且我上所舉，亦只就生於此一時代之學者言。若如我上所分析，尚有生在此一時代前十五年以下者，其成學全在此一時代，照理當列入此時代中。今再自一八二八年起，就我近三百年學術史附表摘錄其姓名，如：黃以周、李慈銘、譚獻、王闓運、李文田、陸心源、吳大澂、戴望、黎庶昌、楊文會、薛福成、劉壽曾、洪鈞、楊守敬、蕭穆、吳汝綸等，此輩人在學術上之成就及

其著作，亦當歸入爲此一時代之業績。

而且我近三百年學術史的附表，關於晚清一段學術人才尚多未經提及的，如屠寄撰蒙兀兒史記，此書貢獻或尚在新元史之上。姚振宗著隋書經籍志考證、吳士鑑著晉書斠注，最後如盧弼之三國志集解，我在附表中都未列。又如辜鴻銘，民國以下此五十年中，論到博通西方學術文化的人，恐很少能及。又如王半塘、朱古微、況夔笙諸人在詞的方面之造詣與貢獻。又如陳三立以詩名，馬其昶以古文鳴。黃節辨國粹學報，歐陽竟無創設支那內學院，乃至佛界高僧，如印光、虛雲、太虛等，皆當歸屬前一時代。此外我一時遺漏未及者必還多。然卽此已可知我們此五十年來就學問成績論，確不能與上一時期相比。清末這一時代之學術界，較諸今日實是高高在上。至少我們此一時代人，萬不應對他們有輕視。

三

今要問，爲何前一時期中學問上還能有如此多的人才和貢獻，而近五十年來竟至無人才、無成就？至少那些人才和成就，已不能與前一期相比，而且相差很遠。此非我故意抑揚。諸位眞做

學問，一進圖書館，前一時代人之書，便知不可不理會。他們的著作，恰如當道而立，只要我們走上路，便會遇到他們。我們儘可率意批評，恣情誣衊，說他們全是過時代落伍了，老朽無價值。但我們這一時代中，究竟連那樣的人才和成就也沒有。縱有，也少得可憐。眞可謂蕭條已極，寂寞太甚。此前一期人才，固不能與乾、嘉時代諸大師相比，他們不過承乾、嘉之緒餘，循規蹈矩，無所創新。然究竟他們還是高出在我們之上。卽如康有爲、章太炎、梁啟超、劉師培、王國維諸人，豈不是我們這一時代之大師！但實由前一時代所培植。我們這一時代，若無此數人，將會更感黯淡，更無光采。

我在前淸時代，尙屬年幼無知，然已聽到康、梁、章、劉諸人之名字，已開始讀到他們的文章。我認爲他們是古人，稍後才出乎意外，知他們還在人世，還是和我是同一時代的人。我總想，我們此一時代，實是向他們借光不少。但稍後，卻聽人說，此數人都落伍了。甚至有人說，章炳麟如一頭死老虎，不值得再打，打虎該打活的。然章炳麟在學術界究竟是一頭老虎，此刻那老虎眞死了，但他的著作、他的學術地位，依然存在，他仍是一頭老虎。至於不屑打那死老虎的人，在學術地位上論，實也夠不上能來打那虎。我這許多話，只要大家且莫看輕前一時代之學人，不妨平心靜氣將近五十年來學術界人物，與前一時代人作一比較，自知誰高誰下。我們一開

口便說要開風氣，其實此種只要開風氣，不問眞成就的風氣，卻値得我們再檢討。

我並不反對開風氣。我們爲要使下一時代之學術界眞能創闢新路，創造新學術，興起新時代，故乃回溯到上一代，來對我們自身這一代作比較，好讓我們得一些反省。或許我們此一時代之缺憾，正在於我們的學術風氣上。或許諸位會說，此時代之學術凋喪，乃受時代動亂之影響。此實不盡然。如南宋末與明末此兩時代，動亂已極，較之鴉片戰爭、太平天國所給與我們之動亂，有過之而無不及。其時動亂之劇烈與深廣，還遠在我們此一時代之上。然宋末有如王應麟、吳澄、馬端臨、胡三省，明末有如顧亭林、黃梨洲、王船山、陸桴亭，人才輩出，學術堅久。我們實不能把時代動亂作藉口，有時時代動亂反可促進學術開創。

今再將清末乃及我們此一時代與宋、明之末的學術界作一比較。當知元初、淸初，許多學者都能在中國自己學術傳統裏找尋新出路。在他們手裏，舊傳統並未放失，只因時代刺激，內心苦悶，以及當時各種問題，在在促使他們作深細的研求，切實的解答。又因他們自知生路已絕，更難向外活動，故皆閉戶蟄居，畢生腐心於學問。此所謂閉戶，也不如字面上或想像中那般淸閒自在。如顧亭林下半生卽周行四方，在騾車上、在旅店中，隨地治學。王船山之著述文稿，皆書於草紙上。此種顚沛艱苦，此一時代的人似乎並未遇到。我們此一時代之學者，處心積慮所要做

的，一是反傳統，舊的全不要。因此學問失去本原，只有向外國去尋求。此一層，我也不反對。但無論如何，種子應栽在自己園地上，要使其能在中國社會生長成熟。二是我們的學者們，僅一味講國家，講民族，講革命，講新文化等等大題目，似乎一心想要經世致用，現吃現賣，而並無一種沉潛埋頭的治學精神。在思想理論上，在政治社會事功上，只想立刻有表現、有進取。在其內心深處，實似並不看得起學問。至少是自己民族的文化傳統，一切都遭吐棄。因此我們此一時代，提起學人，總要提到康有爲、章炳麟、梁啟超。實則此三人也非埋頭沉潛治學的人。但他們在前一時代中，至少已接受有中國自己傳統，在學問上總還有一原本。但繼起的卻更不成。

與康、梁同時有張之洞，他是一官僚，但他也還有書目答問一書。一時學人，案頭幾乎無不有此書。雖有人說此書由他人代撰，但此五十年來從事政治的達官貴人中，更無有像此類能囑人代撰學術上有價值書之事出現了。而且張氏在當時曾提出「中學爲禮，西學爲用」一口號。此一口號，至今仍爲人爭論。在此一時代之官僚中，可知要覓一張之洞，亦復不易。至如柯鳳蓀、王國維諸人，他們上承乾、嘉學風，關門埋頭做學問，不理會外面事。然柯、王等實際並不爲我們此一時代所重。我們此一時代人所衷心想望者，其實不在此輩學術界中人。一切學術評價，亦都依附於他們的向外活動作衡量。

如康有爲、章炳麟、梁啟超，正因他們能在政治圈子裏有活動，故猶能引起此一時代人仰慕。至於他們是否有眞實學問，則很少人理會。但他們究還能講一些中國學術傳統。但即此已爲五四以下人不滿，認爲他們已陳舊落伍了。其實如康氏所著大同書，較之今日共產黨主張尤遠爲偏激。此等意見，可以引起「革命」，卻不能憑此「救時」。章炳麟早年著訄言，有訂孔篇，首開此一時代人批評孔子之先聲。章氏晚年，始將該文删去。然在其檢論一書中，仍然保留許多痕迹。他還講劉歆賢於孔子。又說東漢出一王充，可爲中國學術界雪恥。其實章氏也是一革命人物，並非一救時人物。他在學術上固自有貢獻，而其所影響於社會者，則轉在此等偏激意見上。章氏早年排孔，或是激於康氏之尊孔而起。此兩人政治意見不同，一主保王，一主革命。因在政治問題上爭意氣，而影響到在學術問題上爭意氣，則實是要不得。康氏爲要尊孔，講出他一套今文經學之新考據，如孔子改制考、新學僞經考等，在考據學上皆是極端謬誤之論。然則首壞此一學術時代之風氣者，援春秋「責備賢者」之義，康、章諸人亦不得辭其咎。

自清末至最近此五十年來之最大問題，厥爲如何救國。政治上之救國運動，分成康、梁之維新派，與孫中山先生之革命派。不幸革命黨人中頗少學者。當國民革命軍北伐成功，奠都南京，當時立法院院長胡漢民召開立法會議，吳稚暉、蔡孑民諸人皆預。會中首先討論婚姻法，夫婦結合是否應定一期限，應否以三年爲期，到第四年或離或否，再訂新約。此項會議紀錄，載在當時上海各大報紙。此後潘光旦曾將此資料收入其所著某書中，至今尚可檢出。此諸人皆當時黨國元老，在定都之初，首先急切討論者，乃爲此類問題。舉此一端，可見當時黨內之無人。

若說學術可以影響政治，則當時之政治前途，自可想像。在革命時期，本不覺得有學術需要。但革命完成，要在政治上求建設，便不能無學術。而當時國民黨內部，正苦無此準備。胡、蔡、吳諸人，所以會提起此項婚姻法之討論，無疑是受了康氏大同書影響。康、梁保皇黨在政治上失敗了，但他們的學術影響卻仍大。不僅如上舉，即五四以下之疑古運動，實亦受康氏新學僞經考影響。至於影響之好壞，則是另一事。

我們讀歷史，每逢改朝換代，當政者必然會盡力羅致一輩老儒宿學，使其參預政治。當時北洋軍閥如袁世凱也懂得此，他曾延致王闓運、柯鳳蓀、梁啟超，乃至洪憲六君子等。但僅求利用，反成摧殘。而國民政府高唱革命，忽視學術界，則亦是一事實。

政府高唱革命與學術界脫節。而在學術界中則追隨政府，另起了兩種革命呼號。一是文化革命，一是社會革命。皆由五四運動開其端。由於五四運動而驚醒了當時的國民黨，他們亦注意到爭取青年，爭取社會大眾。於是政治界與學術界遂混成一流，而大家都以革命為號召。革命必有對象。國民革命之對象，為滿洲政權乃及君主政體。文化革命之對象，則轉移到中國五千年來之文化傳統。社會革命之對象，則為當前整個中國社會，當時則稱之為封建社會。革命又須有徒眾，徒眾又必有組織。社會革命陣線不久即組成共產黨，與國民黨對立。文化革命陣線雖未組成政黨，但亦同樣有類似於黨的運用，有人稱之為「學閥」。他們的口號是「廢止漢字」，「打倒孔家店」，乃及「全盤西化」等。他們的地盤則在幾所大學，漸次推擴到研究院。他們的宣傳機關則為各種期刊與報章。此三方面所求爭取之共同對象，則同為青年與羣眾。於是學術政客化，學術大眾化，「黨同伐異」與「譁眾取寵」，成為這一時代學術界之新風氣。

討論文學，有所謂「選學妖孽」與「桐城謬種」。討論哲學，有所謂「打倒玄學鬼」與「哲學關門」。宣揚學術之能事，只在推翻與打倒。學術界中人相互談論，只講某一人之思想，不問某一人之學問。只爭有思想，可以無學問。縱使有學問，若思想態度不同，不僅不被重視，而且也必在打倒推翻之列。因此當時的學術界，至少並不看重讀書。乃有「讀死書、死讀書，與讀書

死」之嘲諷。「冢中枯骨」之喻，較之莊周之言糟粕，尤爲激昂。黨國元老如吳稚暉，有「線裝書當扔毛厠」之名言，一時傳誦，羣目爲思想界之前進。其實當時人不僅不讀中國書，卽外國書亦然。因此只叫全盤西化，卻沒有人肯埋頭翻譯介紹。

當時學術界所重在自我表現，在從頭創造。報章雜誌，以及種種小册子，乃是表現此種新思想與激蕩此種新風氣之惟一新園地。報紙一日一刊行，雜誌或是雙日刊、或是週刊、或是月報與季刊。小册子亦指日可成。一切都是速成與短命。只求向社會暫時傳布，並不要積年累月在圖書館化眞功夫，亦不想作傳世久遠之想。因此大家認爲學術必是短命的，只聽人說某人思想已過時，已落伍，死老虎不再打，冢中枯骨不值再留戀。至於新思想之價值，則以能獲得同時多數人擁護爲衡量的標準。所謂多數，則只在靑年與羣眾，盡是暫時的，引致學術通俗化、速成化、淺薄化、輕狂化。只求能爭取到一時人之擁護，其人卽爲一代之大師。成爲大師的，其下必須有徒黨，常爲之揄揚，常加以擁護，以求達到爭取靑年與大眾之目標。此種學風，用來革命，確可有推翻與打倒的一時之效。所惜是不能憑此來建立一個眞的新學術界。

五

上面說過，近代學術界，最先激於心切救時，因此早不免趨向於「功利化」。由於救時而要求革命，由於革命而要求向內有組織，向外有宣傳。但此等究不是學術界的事。眞是心切救時，有志實際從事革命活動的青年與羣眾，到底不免於菲薄學問，另有趨嚮。

今再綜此三方面言之。國民黨最先提出革命口號，但到後則最右傾、最保守。文化革命派言論意態激烈得多，而活動能力比較最薄弱。他們的活動表現，只限在學術圈子中排除異己，說不上能眞救時、眞革命。因此凡受文化革命思想薰陶的人，都會轉入社會革命的一面去。留下的只是些有氣無力，專一於疑古、考古，乃及以科學方法整理國故，模效西方所謂的漢學家，困守於大學及研究院之殘壘中。其實他們漸已脫離羣眾，甚至脫離了青年。他們的最後殘壘，所以猶能固守，則仍賴於有黨的結合與夫其向政治實力之投靠與依附。但他們之號召，則仍然爲文化革命。他們以一種挾恐見破之私心，排除異己，高自位置，下結徒黨，上推領袖，仍從青年及羣眾身上著意活動。而學問著作，僅成爲門面之裝點。於是學術另有一正統，他們封閉於門戶私見之

內，蔑視舊傳統，尊崇新正統。而新正統之保持，則惟賴陰謀傾軋，以排除異己爲能事。

若我們眞求學術界在社會上能起領導作用，在傳統上起革命作用，首要急務，則該先振起學風。在學問以外之種種活動須求有節限，心境須求能純潔寧靜，須求在學術上有眞深入。如是，則暫時不能不從社會實際活動中抽身遠離，然後才能返身來領導此社會。暫時不能不在傳統中潛心，始能回頭來改進此傳統。學術界必該眞成一學術界，而此學術界也該是千門萬戶，不能只此一家。儘可羣壑爭秀，卻不能存心定依附誰來打倒誰。此種打倒之風，極淺薄也極可怕。就我所接觸，在此五十年中，並非沒有埋頭潛心在學術上有成就及可望有成就的；但全受派系排斥打倒。此等人在學術界似乎可有可無，若存若亡。今天的學術界，則只有門戶，別無標準。排擠鬪爭，厥爲今天學術界惟一風氣。打倒了別人，而終於建立不起他自己來。

即言西方，遠的如康德、黑格爾，他們一生，豈不僅在大學講堂中講學，退則著書立說。此是西方型的學者；直到近代，也如此。學術傳統，究與政治傳統有不同。學問事業，究與社會事業有不同。我們學術界若眞要刻意西化，至少該學到這一點。又該懂得分工合作。在學術圈子外，儘有活動、有事業，不能由學術界一手包辦。在學術圈子內，也可各有研尋、各有成就，不能由一個人作唯一的領導，也不能由一個派系作惟一的霸佔。

六

此五十年來，由於政治社會不斷變動，把學術風氣衝散了。但也因學術界變動，而增添了不少社會政治上之變動。若我們眞要爲學術界開新風氣，此事談何容易！讓我們且退一步來矯風氣，且使學術界能在學術圈子裏安下心來。能深知從事學術不比從事政治，更不比從事革命。能開放門戶，解淡鬪爭。莫太看重地盤與聲勢，莫太認眞交結與排擠。讓學術界眞成一學術界，讓從事學問的，可以埋頭潛心，可以平流競進，可以孤芳自賞，亦可以抱殘守缺。在各求猛進中，對別人抱寬容，務使學術界空氣稍寧靜，天地較寬闊。這是今天最低限度一要求。

在我們學術界，若能自我安定，至少可以不增添政治社會上之不安。至於如何使學術影響政治、影響社會，須有眞功實力，亦須有外面機緣，種種條件配合，始可有此期望。否則空言學術救時，學術革命，究不能如開銀行支票般立時兌現。讓我們且把那些救時革命的大擔子卸下，大呼號停止，眞跑進學術界。等待學術界新風氣出現，才可有新人才、新學術。到那時，不愁它對社會國家不發生新作用。

我此番演講，不在存心攻擊人，我實無攻擊任何一人之存心。我也非對當前學術界抱消極意態，我實無絲毫消極意態之存在。此刻諸位進入大學，立刻卽有數十位教授環繞。當知古人爲學，獲從一師尙難。諸位卽此一節，已佔盡了便宜。其次，過去學者欲得一本書，亦復艱難之極。今日每一學校必有一頗具規模之圖書館，諸位可以恣意翻尋。而且今日世界大通，空間縮小了，諸位大可放開心胸與國際學術界求接觸、有比較。又沒有像過去一般的科舉考試束縛人。至於國運艱難，社會困窮，那些正可激發諸位遠大的志趣。諸位應是下一時代的人物了。我們此一時代已過去，我望諸位莫再追隨此一時代之習尙與風氣。孟子說：「待文王而後興者，庶民也。豪傑之士，雖無文王猶興。」諸位應爲下一時代學術界中之豪傑。當知依草附木要不得，不甘寂寞同樣要不得。諸位至少應懂得「守先待後」。學術自有傳統，舊的且莫丟棄，假以時日，將來自有新成就。諸位要能「信道篤而自知明」，各用數十年精力工夫，埋頭潛心，使舊傳統能與新時代相配合。諸位固不可閉門自守，但亦不能開著門儘在十字街頭去徘徊。我只盼此下六十年能有一番新風氣出來，此責任則在今天諸位身上。

我在上次演講中，曾勸諸位不要看輕淸代的學人。今天又勸諸位不要輕視淸末同、光以下，似乎調子愈唱愈低。但諸位應知：「行遠自邇，登高自卑。」退可以守，而後進可以戰。若短視

只看當前此五十年代，作爲自己的標準，怕前途未可樂觀。當然，連我自身在內，都是此五十年代中人物，實無足爲諸位取法之處。我在此也沒有什麼大提倡、大創見。高視濶步，放言高論，到頭一無眞實成就，這是此五十年來一大病痛，亦是此五十年來一壞風氣。我此舉出，盼諸君各自警惕！這是我此番講演之宗旨。

（民國五十一年十一月新亞研究所第三十九次學術演講，載新亞生活雙周刊五卷十八期。）

關於學問方面之智慧與功力

一

今天所講的題目，在我平日上課時，也常講及，並非有什麼新意見。只因近兩年來我上課較少，且以前所講多是零碎穿插，今次稍爲作成系統，此可謂是我自己做學問的方法論，但大部分亦是古人治學之經驗。

做學問第一要有「智慧」，第二要有「功力」。二者在學問上究竟孰輕孰重？普通當我們欣賞或批評一個人之學問成就時，多讚譽其智慧，但對於從事學問之後進，則率勉勵其努力。如子貢稱孔子「固天縱之將聖」，則是在天分上讚美。如荀子勸學篇云：「駑馬十駕，功在不舍。」又如中庸所言：「人一能之己百之，人十能之己千之。」則是在功力上獎勸。總之，對於已成功

的大學者，每不會推崇其功夫。但對於後進年輕人，亦不會只誇其智慧。這裏面，導揚學術，實有一番深意存在。

一般人之意見，每謂智慧乃屬天賦，功力則應是自己所勉。若謂從事學問，只要自盡己力卽可，而天賦則不能強求。實則此事並非如此簡單。每一人之天賦智慧，往往甚難自知。譬如欲知一山中有無礦藏，並非一望可知。須經專家勘測，又須有方法採發。採發以後，尙須有方法鍛鍊。我們每一人之天才，固然出之天賦，但亦須有方法勘測、採掘、鍛鍊，方能成才。而此事較之開發礦藏尤爲艱難。

抑且智慧有廣度，又有深度。每一人之聰明，不一定僅限於一方面。如能文學，不必卽不能於歷史、哲學或藝術等方面有成就。又其成就究可到達何等境界，亦甚難限量。因此，做學問人要能盡性盡才、天人兼盡，其事甚不易。但若不能盡性盡才、天人兼盡，而把天賦智慧埋沒浪費了，不能盡量發展，那豈不很可惜！

因此，做學問之偉大處，主要在能教人自我發現智慧，並從而發揚光大之，使能達於盡性盡才、天人兼盡之境。如臺灣阿里山有神木，年壽多逾一兩千年以上，至今仍生命健旺。但此等神木，亦須有良好條件護持。我覺得人也應可成爲神人，但每一人率常埋沒了自己的天賦與智慧。

每一人之成就，很少能達到盡性盡才、天人兼盡之境。因此我說能發現與完成各自之智慧與天賦，而到達其可能之頂點者，乃是做學問人之最大目的所在。

講到功力。譬如山中礦藏，非懂礦學即難發現。抑且但懂煤礦者，僅可發現有煤礦，其他礦藏，彼仍不知。且以採發煤礦之方法採掘石油，仍將毫無用處。可知我們之智慧固需以功力培養，而我們之功力亦需以智慧指導。論語上曾說：「學而不思則罔，思而不學則殆。」我姑把「學」當作功力說，「思」當作智慧說。學而不思，等於僅知用功，卻無智慧，到底脫不了是一種糊塗。如我們以研究文學方法來用功研究史學，亦將仍無用處。思而不學，則如僅憑智慧而不下功力，到底靠不住。因此，智慧與功力，二者須循環相輔前進。說至此，則請問究將如何去下手？

我今天的題目是：「關於學問方面之智慧與功力」。「學問」二字，本應作動詞講。今試問我們向那個人去學？向那個人去問？又學些什麼與問些什麼？此應在外面有一對象。因此做學問同時必有兩方面。一方面是自己，即學者與問者。另一方面則在外，一定有一個對象。學問必有師、弟子兩方，必有先進與後進，前輩與後輩。從事學問，須先懂得「從師」與「受業」。學者自己則猶如一個孩童，一切不能自主自立，先須依隨人。因此學者自稱爲弟子，對方即是一長

者，卽學問上之前輩、先進，如此才算是在做學問。因此從事學問，貴能常保持一種子弟心情。最偉大之學者，正爲其能畢生問學，永遠不失其一分子弟心情之純潔與誠摯。孟子說：「大人者，不失其赤子之心者也。」也可借來此處作說明。惟其永遠在從師與受業之心情與景況中，故其學問無止境。若我們專以「學問」二字當作一名詞，如說你能這門學問，我能那門學問，則學問已成一死東西，再無進步可望。此是做學問的最先第一義，我們必先深切體會與瞭解。

二

現在再講到以功力來培養智慧，與以智慧來指導功力之兩方面。我想分爲三階段、六項目來講。

第一階段做學問要先求能「入門」，不致成爲一門外漢。於此則必先要能從師與受業。如諸位進入學校讀書，此亦是從師受業，但究屬有限。我此所講之學問，則不盡於此。因此我之所謂從師，亦非必當面覿對之師。諸位從事學問，要能自得師，要能上師古人，當知讀書卽就如從師。

諸位應懂得，「由前人之智慧來指導自己之功力」。因學問必有一傳統，每一項學問皆是從古到今，不斷承續而來。斷不能說此項學問由我開始。諸位當知，從前人在此項學問上，早加上不少功力了。從前人既已成學成業，即可證其有可信之智慧。正爲如此，所以從前人之智慧，可以來指導我自己之功力。接著第二層則是：「由從前人之功力來培養我自己之智慧」。此因從前人之智慧，亦是由其功力所培養而成。故可借前人功力來培養自己智慧。此兩層乃是學問之入門工夫。

現在先講第一層：即我開始學問，功力應向何處用？最簡單講，第一步，諸位應懂得讀書，又必讀人人必讀之書。換言之，即是去讀學術傳統方面所公認的第一流之書。此乃前人智慧之結晶，有作者，有述者，乃學問大傳統所在。我們既不該隨俗，亦不可自信，當知此皆非從事學問之正道。我自己且當先認爲是一盲目人，只有依隨此傳統智慧之結晶而用我之功力，我則依牆摸壁，跟著人向前。如論語，二千五百年來任何一有智慧人，在學問上有成就者，皆曾讀此書。論語既是孔子智慧之結晶，亦可說是經過了二千五百年來有智慧人所公認，成爲儒學一大傳統。自孟子、荀子、董仲舒、揚子雲以來，皆曾讀論語。因此我們今天也得讀。此事決不能說是盲從。而且學問之第一步，也可謂正從盲從開始。我已在先說過，從事學問，第一步應先自己具有一子

弟之心情來從師受業，來親師向學。此師即是在學問傳統上已證明爲一有智慧之前人。自己則猶如一盲者，猶如一不能特立獨行之嬰孩，我們定得跟隨人，定得依牆附壁，一步步來鍛鍊我們自己的智慧。我們的功力之最先一步，則應自此處用。

從前人提出讀書法，要在「存大體、玩經文」。此六字即是初學讀書一好指導。任何一書之正文，可說即是經文。我們要能懂得其大體，也就够了。如此，用心不雜，不旁騖，一部一部地讀去，可以教我們輕鬆上路，不覺太費力。凡你所讀書中一字、一句，訓詁義解，即成爲你自己之知識。做學問首先要有知識，無知無識，做何學問！從前人如何講、如何說，我即應知。但其中也須有選擇。我自己無智慧，好在從前有智慧人，已不斷在此中選擇過，我只依隨著前人，遵此道路行去。讀了一部又一部，求能多學而識。先要知得，又要記得。讀後常置心中，即是「存」。讀了再讀，即是「玩」。此是初學入門工夫，萬萬不宜忽略。

每一人之聰明，不僅自己不易知，即爲師者，亦未必能知。惟其人之天賦智慧不易知，故初學入門，最好讀一書後，又讀一書。學一項後，再學一項。所謂「轉益多師是我師」，從此可以發現自己才性所近。卻莫早就自作聰明，反先把自己聰明窒塞了。如今大學制度，儘教人修習專門之學。一入了史學系，便儘向史學方面鑽。但自己智慧不一定只在這方面。先把自己智慧寬度

隔限了，自己智慧之深度，也將有害。不向更廣大的基礎上用力，常不易有更崇高之樹立。這在學問上是最值得注意的。我們該先涉獵，先築廣大基礎，先知學問之大體系與大格局。而能在此中發現自己智慧，此事更屬重要。

三

我個人自幼讀書幸而沒有犯上隨俗與自信之病。我最先只懂讀文章，但不讀俗陋的，如古文觀止之類，而只依隨著文學傳統所重，讀姚惜抱所選古文辭類纂。但我並不能懂得姚選妙處，我想應擴大範圍，讀他所未選的，才能知其所選之用意。我乃轉讀唐、宋八家全集，乃於王荆公集中發現有很多好文章爲我所喜，而姚氏未選。因此悟得所謂「文人之文」與「學者之文」之分別。我遂知姚氏所選重文不重學，我自己性近或是在學不在文。我遂由荆公轉下讀朱子與陽明兩家，又上溯羣經諸子。其時尙受桐城派諸家之影響，不懂得注意清儒考據。但讀至墨子，又發覺有許多可疑及難通處，乃知參讀清末人孫詒讓之墨子閒詁。從此起，再繙讀清儒對其他諸子之訓釋校訂。在此以前，我雖知姚、曾兩人都主張義理、辭章、考據三者不可偏廢之說，但我心中

一向看不起訓詁考據，認爲一字經考證而衍成爲三數百字，可謂繁瑣之甚，故不加措意。至此才知我自己性之所好，不僅在文章，卽義理、考據方面，粗亦能窺其門徑，識其意趣。我之聰明，雖不敢自謂於義理、考據、辭章三者皆能，但我至少於此三方面皆已能有所涉獵。若讀書不多，僅限於一方面，僅限於幾部書，則只能單線直前，在其他方面之智慧卽不能開發。並且單線直前，太窄太艱難。有時也會走不通。因此，初學入門，「涉獵」工夫是重要的。但涉獵非粗疏之謂，只是讀了一書又一書，走了這邊又那邊，且莫呆滯在一點上。

論語上孔子說：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」此處「好學」一語，我們必須深細體會。自己的天賦聰明，切莫太自信，但亦不要太自怯。須知做學問應先有一廣大基礎，須從多方面涉獵，務使自己能心智開廣。若一意研究史學，而先把文學方面忽略了。又若一意研究文學，而先把史學方面忽略了。又若一意研究思想，而不知歷史，不通文章。如此又何能成得學？其實只是自己薄待了自己，開頭先把自己限了。學與問，不一定便知、便能。何況自己決心不學不問，那有自知、自能之理！

故知我們從事學問，開頭定要放開腳步，教自己能眼光遠大，心智開廣。當知一切學問，並未如我們的想法，好像文學、史學、哲學，一切界限分明，可以互不相犯，或竟說互有牴觸。當

知從事學問，必該於各方面皆先有涉獵，如是才能懂得學問之大體。

四

繼此，我們將講到。「專精」與「兼通」。此兩者間，正須更迭互進，卻非有何衝突。如我們專心讀一書，此即是專精。讀完論語，再讀左傳，此即是兼通。先讀經是專精，再治史是兼通。經學中先讀詩，是專精，又讀春秋，是兼通。如此兩方面更迭而進，如治經學當兼通五經，兼通十三經，又當兼通漢、宋，兼通義理與考據，兼通今、古文學派。治史學當兼通如制度、地理、經濟、法律、社會、學術思想、宗教信仰、四裔民族等。治文學當兼通詩、賦、詞、曲、駢文、散文等。又如兼通文史，兼通經史，兼通經子等。學問入門，正該從各方面都有一番探究。正因各人自己聰明天賦誰也不能自知，應先由自己儘量探測。廣度愈開濶，然後深度愈邁進。少一分功力，即少一分啟悟。對自己將來遠大前程，是一種大損失。

我們爲學首先要「多學而識」，已如上述。次之卽要懂得「一以貫之」。粗言之，如讀論語、孟子後，要自問論語、孟子中所講爲何？讀杜詩、韓文後，亦應自問杜詩、韓文其精采在何

處？諸位萬勿忘卻學問中之一「問」字。能在心中常常如此一問，便自有許多長進。此一步工夫決不可少。做學問定要一部一部書的讀，在每一書之背後，應知其有一個個的「人」存在著。每一部書是一番「業」，每一個人是一位「師」。讀書即是從師受業。又應問師如何成此業？這一問便開了我自己學的路。若諸位不肯如此用心，一意只想要寫一專題，把自己學問早有所表現，如寫唐代文學爲題，則便把杜詩、韓文東竊西剽，一時像有成就，實在是無成就。縱多表現，像是自己學問，其實永不能成學問。固然初學人也須有表現，而此等表現，則只當看作是我工夫之練習。練習則貴在暗處，不貴在亮處。此是初學人用心最該自反處。

諸位眞要從事學問，則先不可自高自大，應自居爲子弟身分。要懂得如何從師受業，並要親師、尊師，又貴能從師那一面照見出自身來。若連自己都不知，如何學得成！若眞要完成自己，先應從多方面作探測觀察，把自己內性可能儘量發掘。莫先以爲自己智慧已是現成著，只把自己智慧來指導自己功力，便能自創自造。若如此，便走上了錯路。因此，我們的用功方法主要應虛心讀書，讀了一部再一部，接觸了一人再一人。又須懂得挑選第一流著作，即傳統公認最大名家之著作，虛心閱讀。如是入門，總不會錯。

五

在第一階段中之第二層工夫，乃是「以前人之功力來培養自己之智慧」。如論語，從古到今，訓詁義理，各家發揮儘有不同，卽如宋、清兩代人所講，考據、義理，顯有相異。諸位當知，接觸一家講法，卽可開展自己一分智慧。如此致力，自己智慧卽可逐步開展。所謂「出我意外」、「入我心中」，諸位時時得此境界，便會心中暗自歡喜。自己智慧卽自此逐步工夫中透出，所謂「溫故而知新」，從前人數千年來智慧積累，一一由我承受，那是何等痛快事。

如象山講論語便與朱子不同，王船山講來又不同，從此處卽可啟我聰明。多見異說，自己心智便會不斷開廣。又如讀史記，若專從史記讀史記，則有時自己智慧不够，將感困難。如初學先讀史記菁華錄，便易引起興趣。自此再進讀歸、方評點史記，便覺與菁華錄不同。接觸到更高一步之智慧，便像自己智慧也隨著高一步。又若再進而讀劉知幾史通與章實齋文史通義，便覺眼前境界更高，又與讀歸、方諸家之圈點批註不同。再又如讀清儒之二十二史考異、十七史商榷、二十二史劄記諸書有關史記部分，以及如梁玉繩之史記志疑之類，我的智慧又開一門路，走向考據

一方面去。但如我們在讀此諸書之後，再讀如呂東萊之古史，便會眼前豁然又另開一新境界，懂得所謂史學家之智慧，看他能如何樣的用心去體會古人，認識古代，然後乃知治史學應有史識，論史又與考史不同。呂東萊的古史，好像只就史記原文挑出寥寥數語，輕輕下筆，卻能予人以一種極鮮明深刻之印象，使我們對當時史事有一番眞切開悟。由他數句話，即可啟發我甚大智慧。若我們儘讀史記，不讀他人讀史記的書，也可能在我文學、史學各方面之聰明，老悶著不開。試問我有此一份天賦智慧，而讓其窒塞埋沒，永不發現，豈不甚可惜？

我上面所以提出要讀人人必讀之書，正因此等書已由許多人集中心力聰明研鑽過。前人化上莫大功力，我只一繙閱，便可長我許多智慧。又如讀史記賈誼傳，又讀如蘇東坡之賈誼論，也易引起一番心智開發。但若又讀到王荊公詠賈誼的七絕詩，雖只短短二十八字，但荊公意見議論，又較東坡深入而允愜。如此讀書，我之智慧自能逐步開廣而深入。

當知智慧非經挖掘，不易發現。非經鍛鍊，不易長進。學人大病，即在自作聰明，不多讀書，便要想出一番自己道理來與他人爭勝，卻不肯虛心跟人學習。如此，終是斷港絕潢，決非做學問之正道。諸位循此方向去讀書，讀一書自然會像又走到另一新境界，心智日開。如此讀書，自能意味深長，樂此不疲。這是從來做學問人的入門正道，諸位須好好認取。

以上所講入門之學，卻非專為初學人講。當知此一番入門之學，可以畢生行之。學問本是千門萬戶，入了此一門還得入那一門，入門工夫隨時運用，自己學問基礎自然會愈廣大、愈篤實、愈高明。

六

現在繼續講第二階段之第一步，乃「由自己之智慧來體會前人之功力」。

上述第一階段是藉著前人引路來指導自己功力，培養自己智慧。現在是自己有智慧了，再回頭來體會前人功力。起先是跟著別人，大家讀此書，我亦讀此書。現在是讀了此書，要進一步懂得前人如何般用功而成得此書。以前讀書是不自覺的，至此可漸漸看出學問之深淺與甘苦來。從前人說：「鴛鴦繡出持君看，莫把金針度與人。」每一部大著作，每一種大學問，盡是前人繡出的鴛鴦。我們要體會他鴛鴦繡成以前之針線，即要學得那金針之刺法。又如呂純陽點石成金的故事，那丐者不以獲得其點成之金塊為滿足，卻要呂純陽那點石成金之指。此一故事，用來說明做學問工夫，大有意思。我們要像此乞丐，要注意到呂純陽那指。否則學問浩如煙海，自己頭出頭

沒，將永遠隨人腳跟，永遠做不出自己學問來。

孟子曾說：「大匠能與人以規矩，不能與人以巧。」學問第一步要依隨前人「規矩」。現在進入第二步，則要研究前人之「巧」。譬如黃梨洲作明儒學案，諸位讀後，應知用心看其如何寫成此書，要設想到他未寫成書以前之一切。若你不懂得前人如何寫書，試問你自己又如何忽然能寫書？學著書先須了解前人著書之苦心。如顧亭林著日知錄，彼自云一年中只寫得二三條。試問緣何如此艱難？人人讀日知錄，但能懂得顧亭林如何寫日知錄的，實無幾人。我們在此處，當懂得上窺古人用心。如你讀日知錄，又讀困學紀聞、黃氏日鈔諸書，便可看出日知錄成書之體例與來源。又如讀明儒學案，又讀理學宗傳、聖學宗傳諸書，便知明儒學案之體例與來源。當知前人成學，亦各有來源，著書亦各有規矩。只是精益求精，逐步向前。如我們不讀棋譜，只知自己下，則棋藝將無法得進。此所謂「思而不學則殆」。但此項工夫不易下，須能「心領神會」，卻不能具體指點。

諸位當知做學問自然免不了要讀書，讀書的第一步，只是依隨其書從頭讀下，此乃是「受業」階段。但讀書的進一步工夫，應懂得著書人之艱難困苦。又須體會到著書人之經營部署，匠心獨運處。若懂得到此，便可謂乃與著書人成為「同道」，即是說自己能懂得與前人同樣用功，

走上同一道路了。如此讀書，始成爲一內行人，不復是一門外漢。做學問到此境界，自然對從前著書人之深淺、高下、曲折、精粗，在自己心下有一路數。當知學問則必然有一傳統，決非每一學者盡在自我創造。若不明得此中深淺、高下、曲折、精粗，你自己又如何能下筆著書，自成學問！

七

以上是講憑自己智慧來窺探前人功力，待於前人功力有體悟，自己功力便可又進一步使用。現在再講第二階段之第二步，乃「以自己之功力來體會前人之智慧」。

功力易見，智慧難窺。今欲再進一步看了前人功力之後，再來看前人之智慧，此非下大工夫不可。昔二程講學，常教來學者不可只聽我說話，此語極當注意。諸位當知聽人說話易，但聽人說話，貴在能了解此說話人之智慧。諸位今天面對長年相處之先生們，上堂受課，依然還只是聽說話。他所講我好像都懂了，但對面那講話的人，其實在我是並無所知。試問對當面人尙是如此，將如何能憑讀書來了解幾百千年前人之智慧？但我若不了解其人，只聽他講話，試問有何用

處？我們要從讀韓、柳文章去體會了解韓、柳之智慧，去體會了解韓、柳之內心。

當知學問都從活人做出，學問之背後則必然有其人之存在。但人不易知，各人有各人的天賦不同，智慧不同，境界不同，性格不同。如司馬遷與班固同是大史學家，章實齋論彼兩人有云：一是「圓而神」，一是「方以智」。此乃講到彼二人之智慧聰明不同，天賦性格不同。此等處驟聽像是玄虛，但細參卻是實事。又如歐陽修與司馬光兩人同是北宋大史學家，因其人之不同，而史學上之造詣與精神亦不同。諸位治史學，不懂得所謂史學家其人，試問如何做得一史學家？

讀古人書，須能如面對親覿，心知其人。懂得了古人，像活生生地在我面前，我才能走進此學術園地。此所謂「把臂入林」，至少在我自己要感得是如此。也只有如此，才能了解到古人之血脈精神，以及他們間學問之傳統源流。自己才能參加進此隊伍，隨著向前。否則讀書雖多，所得僅爲一堆材料，只增長了自己一些意見。古人是古人，傳統是傳統，與我全不相干。如此般做學問，爾爲爾，我爲我，各自拿到一堆材料，各自發揮一套意見，在人與人間，則絕無關係，絕無內在精神之傳遞與貫徹，交流與影響。此種學問，其實全是假的，並非眞學問。諸位今日治學，多蹈此弊，在學術傳統上尙無知識可言，而儘忙著找材料，創意見，想自己出鋒頭。那實在要不得！

講學問則必講其源流承接，此中有人與人之精神血脈，務要臻於「意氣相投」之境，此是學問入門後之事。徒知讀書，只如聽說話。聽人說話，卻不知那說話的人。讀人所著書，卻不知那著書的人，如此則僅成爲死學問，死知識，只是一堆材料。如歐陽永叔與王荆公，其文皆學自韓昌黎，但歐、王兩家文字精神意趣各不同。我們讀韓、歐、王三家文，應能分別出此三家之異在何處，同在何處。歐、王兩家之學韓，各由何處入，又各由何處出。應能從此三家文字「想見其爲人」。應使韓、歐、王三家之精神笑貌、意興情趣，歷歷如在目前。雖在我口裏說不出，卻要在我心裏深深確有此想像。又如讀晚明三大儒著作，也須從其著作透過去瞭解其爲人。於此三家之面目精神各不同處，須能活潑如呈現在我目前。當知學術有血脈，人物有個性，一家是一家，一人是一人。若不能明白分辨出，即證對彼無所知。學問到此境界，始能與古人神交於千載之上。否則交臂失之，當面不相識，只聽人閒說話，那裏是學問！

我們的先一步是從別人之心來啟發自己之心，此卽上面所講「從前人之功力來啟發我之智慧」之一項。現在所講則是要以自己之心來證發前人之心，卽是「以自己之功力來體會前人之智慧」之一步。此一步工夫較難，必須沉潛反復，密意追尋。諸位當知，一本書之背後，有此一個人。一門學問之背後，有此一位專門名家之學者。學問倘至此步，始可謂懂得了做學問。到此已

是「升堂」境界，已能神交古人，恰如與古人周旋揖讓於一堂之上，賓主晤對，情意相接，那是何等的歡樂愉快呀！上述第一步是「從師治學」，現在第二步是「升堂」了，乃是「從學得師」。如此，才能說有了師承，才不是跟著前人走，而是與前人同道而行。諸位今日一心只是要創造，卻不在想從師受學，從學得師。也不是要與人同道，只是想前無古人，別創一格。如此用心，則決非所謂學問之道。

八

此後，我們才能講到學問之第三階段。此一階段，不僅升堂，抑且「入室」，亦即是「成學」階段了。至此階段，學問始眞爲我有，我已爲主而不爲客，學問成爲我之安宅，我可以自立門戶，自成一家。於學問中到此才是自有地位，自有創造。故我上述之第一階段可謂是「從學」階段，第二階段可謂是「知學」階段，到此第三階段，則可謂是「成學」階段了。

此階段亦將分兩項來講：

如讀韓文，上述第二階段是以我之智慧來窺看韓昌黎之功力，又以我之功力來窺看韓昌黎之

智慧。現在是將我自己全心投入，與彼之精神相契合，使交融無間，而終達於「忘我」之境。到此境界，當我讀韓文時，自己宛如韓昌黎，卻像沒有我之存在。我須能親切投進，沉浸其中，與古爲一，此才是眞學問，才是眞欣賞。學問到此，始是學問之最高境界。然而當知此種境界，實不可多得。因各人才性天賦不同，古之學人，亦是人各不同。而我之爲我，亦斷不會與古人中任何一人相同。今要在古人中，覓得一兩位和我自己精神意趣最相近者，然後才能下此工夫，達此境界，此事不易輕言，亦不可強求。在浩浩學海中，能獲得有一兩人同聲相應，同氣相投，精神意氣，歡若平生，這自是一大快事，亦是一不易得事。孔子說：「德不孤，必有鄰。」若我們眞在學問上下工夫，此境界亦非決不可得。惟如孟子云：「乃我所願，則學孔子。」當知孔子道大，即顏回親炙，亦有「雖欲從之，末由也已」之歎。我們若想把我此刻所述來讀論語，學孔子，此事恐終難能。然浩浩學海中，也斷不會沒有眞能得我欣賞之人物。但亦斷不能多得。當知，惟其「似我」，故能「忘我」。天賦性情中，自有此難能可貴之境界。

九

在第三階段中之最後一步工夫，則是「用自己之功力來完成自己之智慧」。到此乃眞是卓然成家，自見與眾不同了。

譬如歐陽永叔學韓昌黎，想像方其學時，在歐陽心中，則只有一韓昌黎，不僅沒有別人，連他自己也忘了。但到他學成，自己寫文章時，卻又全不是昌黎，而確然是一歐陽修。任何學問都如此。到此時，在學術中方有了他自己之成就與地位。當然不論是文學、史學、哲學，或其他學問，只要眞到成就，則必然是「自成一家」。前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下。學到成時，乃始知此「愴然獨立」之感。然此種愴然獨立之感，卻正是其「安身立命」所在。學到如此，方是他的「創造」，創造了他一家獨立之學問，同時亦創造了他此一獨立之人格。在天地間，在學問中，乃是只此一家，只此一人而已。

當然論學問，也並不能責之每人全都能創造，能成家。但我們不能不懸此一格，教人努力。亦因只此一格，始是眞學問。我們縱說不能到達此一格，只要不在門外，能升堂，能跑進此學術圈中，在我也可滿足。如此爲學，自可有樂此不疲，心中暗自喜歡之境界，我們亦何苦而不爲。而且我們只要到得「入門升堂」，亦可「守先待後」，把古人學術大傳統傳下，將來自有能創造者出世，凡事亦何由我成之？此始是學術精神。一個眞能從事學問的人，則必須具有此心胸，卻

不要儘在成功上作計較。

一〇

現在再把古人講到學問的話，和我上述來作一引證。

論語上孔子說：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」這一段經過：十有五而志於學，即是開始努力向學，禮、樂、射、御、書、數六藝，一樣樣地學，正合我所說入門之學之第一階段。三十而立，即是升堂了，正當我所說之知學能學之第二階段。四十而不惑，想孔子到此時，一切皆確然自信，這已是我所說成學之第三階段了。至於此下五十、六十、七十，孔子聖學日躋，愈前愈遠，此則爲吾人所不可企及者，姑可置之不論。

又如韓昌黎答李翊書，自云：「愈之所爲，學之二十餘年矣。始者，非三代、兩漢之書不敢觀，非聖人之志不敢存。處若忘，行若遺，儼乎其若思，茫乎其若迷；當其取於心而注於手也，惟陳言之務去。戛戛乎其難哉！」在此時期，正是有志向學之第一階段，猶如孔子之十有五而志

於學。

到第二步，昌黎說：「如是者亦有年，然後識古書之正僞，與雖正而不至焉者，昭昭然白黑分矣。當其取於心而注於手也，汩汩然來矣。」到此階段，心中自有一底，自有一別擇，自有一評判，即猶如孔子之三十而立，那已是升堂階段了。

待到第三步，乃始「浩乎其沛然矣」，至此則是成學第三階段了。惟昌黎亦並不自滿足，此下仍有他繼續用功處。孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」可見雖聖人也得有一段學的經過。聖人之過於人者，也只在其「好學」。昌黎自述其致力爲文，由志學到學成，幾二十餘年，也恰和孔子自志學到不惑，中間隔越二十五年相似。固然昌黎僅是一文學家，不能和孔子聖人相比。但我們若眞有志從事於學，恐怕二十五年工夫是都該要的。如諸位今年二十五歲，則至五十歲時，縱說不能成專門名家之業，但至少總可進至第二步，升進了學問之堂奧，那是誰也可以努力以希的。如此做學問，一面即是學做人，另一面又是最好一種自怡悅之道，又能守先待後，成己成物，我們又何憚而不爲？

中庸上亦說：「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」我此講看重各自智慧，即是「尊德性」。當知做學問並不能只有一條路，正因天賦各別，人心之不同如其面，我們

欲自有成就，便不能只守一先生之言，煖煖姝姝地自足自限。應懂得「從師求學」，「從學得師」。「道問學」即是你之功力，「致廣大」是要泛求博取，「盡精微」則只是完成了一己之德性。換言之，致廣大即是道問學，而盡精微則是尊德性。至於到達成學階段，自爲一家時，乃是「極高明」。而其所取途徑，則實係遵從大家一向共走之道路，既無別出捷徑，亦無旁門斜道，仍只是一個「道中庸」。這是人人所能，亦是盡人當然。

我希望我今天所講，也能由此啟發諸位一番聰明，使諸位知得做學問有此一些步驟與規矩。我今天所講，務盼諸位亦能虛心接受。當知做學問並不難，並在此中有大快樂。只求有正道，有決心。先知從師，再知尊師。並望諸位能上尊古人爲師。先從多師到擇師，自尊師達親師。逐步完成自己，不患到頭不成一家。若一開始便無尊師、親師之意，只把別人家學問當作材料看，急要自己獨成一家，天下如何會有此等事？

今再復述一遍。今天所講，要諸位從學術眾流大海中，各自尋得自己才性而發展至盡。其前三項決然是諸位人人可以做到者。第四項已較難。五、六兩項，則不必人人能到，但大家應心嚮往之。心中懸有此一境，急切縱不能至，不妨漸希乎其能至，也盼別人能至。此是我們做學問人，都該抱持的一種既謙謹又篤厚的好態度。我最後即以此爲贈，來作我此番講演之結

束。

（民國五十年十一月新亞研究所第六次學術演講，載新亞生活雙周刊四卷十三期。）

學問與德性

一

今天的講題，是「學問與德性」。與上次所講「關於學問方面之智慧與功力」一題互有關涉，不過換一方面講來，或可補充上次所講之未及。

本講題中「學問」一語，可作一種工夫看，如云如何學、如何問。亦可作一種成績看，即已成功之學問，如史學、文學等。「德性」一語，亦可分兩種看。一指稟賦，屬於先天。一指修養，屬於後天。凡此兩義，本相通貫。此下引到學問與德性語，不再逐處加以分別。

要講學問與德性之關係，試先從遠處講起。今且問人類現有各種學問，究係自何而來？人類歷史在開始時尚無文字，亦無學問。後來漸有文字，有學問了。然此種種學問究何由起？依常識

推想，學問並不是外在的，不能在人類外面先有此一門門、一套套的學問存在，而待人去探求、去追尋。學問乃由人類本身所創造。亦可說，學問是人之德性所需，亦爲人之德性所能。倘使人類心性不需要此種種學問，則不可能有此種種學問。如宗教、如文學、如史學，皆可證其屬人類心性所需。但亦必是人類天賦心智自能創造此種種學問始可。否則縱屬需要，亦將無法產生。因此，就人之立場言，可謂「德性在內」，「學問在外」。自內向外，由德性發展出學問。如是則是先有了人之德性，而後始有學問之創造。人在學問前，學問跟人後。苟無人之存在，亦將無一切學問之存在。此與上講「關於學問方面之智慧與功力」說法相似。

上講謂學問之背後必有人，必先有學者，後有學問。人之材性有不同，其所發展出之學問亦不同。故可謂「人」乃是一切學問之中心。一切學問皆自此中心展出，環拱此中心，而向四外發展。在開始時，一切學問都不遠離此中心。倘我們又說「德性屬天」，「學問屬人」，則人由天生，一切學問亦皆由天性中自然演出。如人性好生惡死，因有種種學問自此出。人又好逸惡勞，因又有種種學問自此出。總言之，學問乃是一種自然發展，由天到人，由德性到功力。學問創造僅是人類天賦德性之表現。一切學問，自其源頭處講，其簡要概念應如此。

但人類文化日益進步，歷史走過一段長遠的途程以後，此情形漸不同。此所謂「源遠而末益

分」。各種學問，分道揚鑣，相互間似乎愈離愈遠，各自隔絕，甚至不見有相通處。到那時，學問遂變成爲專門，每一學問各自有其門徑，各自有其範圍與境界。好像每一種學問則各有一個天地，欲進入其中，則各有門戶，非隨便亂闖可進。我們固曾反對做學問牢守一種「門戶之見」，如治史學者輕視哲學，學哲學者輕視文學等。然各項學問，實際上似乎確有各別之門戶，由此門戶入，仍有各別之範圍與天地。此亦不可抹殺，謂一切學問總是一般，更無分別。此種分別，我們可稱之爲是「學問之分野」，或「學術之流派」。此等分野與流派，一分卻不易再合。固然，人的中心，還是存在。而學問變化，卻越後而離此中心越遠。

由今天來看各項學問，儼然像有它們一種客觀的存在，好像在人的天地之外，又另有一學問的天地。而且此學問之天地，似乎比起人的天地來，還遠爲浩渺廣大。人的天地，反像包圍在學問之天地中，而且藐乎小哉，有無可比擬之感。若一人從事學問，他只可從一門走進，以一項學問爲中心。依此項學問之道路向前，愈遠而愈見其渺茫，愈深而愈感其不可測與無終極。人之聰明才力，不僅無法兼通幾種學問，連某一項專門學問，也使其皓首終老，無法得有止境。結果是學問轉成了中心，人只是圍繞在每一項學問之特殊境地內，而向之作研究。學問爲主，而人爲附，人像是跟隨在學問之後面。

每一人只要能眞對某一項學問作研究，便知每項學問，都有其一套甚嚴之規律，並各有一套特定之訓練。此套訓練，亦可謂卽是此項學問之本身。由此訓練而入門，而上路，而前進。從前是人創造出學問，現在是學問在指導訓練人，限定人必得如此般向前。依現在情形言，似乎學問轉是主，人只能跟著走，更不見人之特殊重要性。古代大學者如中國孔子之類，我們今天已無法向他學，只覺他可望而不可及。卽如陸象山所謂：「我不識一字，亦可堂堂地做一人。」當知做一人則可，若要做一項學問則斷不可。在學問中，已沒有如此簡易之道可循，似乎學問距離人性的自然創造更遠了。

苟若我們從事任何一種學問，而不肯承認其有種種規律、種種限制，或可說是種種法令，此乃務使吾人必得遵循者。若我們輕忽這一套，不加理會，認爲有了聰明卽可做學問，此將大謬不然。當知每一項學問，均在我們生世之前遠有其傳統，久已存在，各成規模。我們要從事此項學問，非先接受從前傳統，依照從前規模不可。於是學問乃似成爲不自然。在我們今天來做學問，已與上面所述歷史上各項學問之開始時的情形大大不同。今天若眞要做學問，先莫輕言創造，宜先知有傳統，有師法。如我前一次所講自己只能譬如一盲者，或一嬰孩，務先懂得如何跟隨著前人腳步而行進。

二

現在再講到學問分野，大要言之，一切學問，該可有二大分野：一「自然學」，一「人文學」。此二者對象顯然不同。自然學之對象，乃在人類自身之外面。而人文學所講，則卽是人類本身，或可說乃在人類自身之內部。

上面說過，人類開始有學問時，人在前，學問在後。後來文化演進，變成學問先在，而人則僅作爲一跟從學習者。依現在情形言，自然科學方面似乎更見是如此。自然科學之理想境界，應是只見學問不見人。似乎在自然科學中，人的地位乃不存在。自然科學中任何一項知識，最多只可說，此爲某人所發現，卻不可說此爲某人之學。因科學已不歸屬在人，而且像是應排除人在外。

自然科學中也可有派別。例如生物學講遺傳，固亦可有異說。但此乃是暫時現象，其終極境界則必該有一「定論」、有一「公是」，始算是得了一歸宿。而人的個性，則不能在自然科學中存在。如喜、怒、哀、樂在人文學中必不可去，但在自然科學中則絕不可有。我有一時嘗喜讀明

末幾位高僧之詩集，初讀若頗可喜，久而感其不然。因彼等既爲世外之人，其詩中乃少人間之熱烈情感。故知不食人間煙火食，卽不得有好詩。如讀杜工部詩，尤貴能編年排讀，其一生之喜、怒、哀、樂，隨時隨地，隨所遇而躍然呈現。故杜詩乃能使人百讀不厭。史學亦不能脫離人之性情。縱說史學須能客觀，然眞成爲一史學家，則無不有其私人之個性與其眞情之流露。哲學似貴探求眞理，但亦仍不免各見個性。如宋代二程、三陸，及明代東林二顧皆親兄弟，並在同一學派門路中，研求同一眞理，卻仍見個性不同。正惟如此，故愈覺其學問之眞而可貴。又如忠、孝、仁、義，此亦人類德性。喜怒哀樂乃自然而發。忠孝仁義由修養所成。若寫一部文學，或史學，或哲學書，苟是不忠、不孝、不仁、不義，不可能成爲一部理想可傳誦留存之著作。然在自然科學中，則既不許有喜怒哀樂，亦不須有忠孝仁義。因自然科學所研究之對象，超然在人自身之外，故不宜有人自身之揷入。

科學所要求於人者，乃須有一冷靜之頭腦，要能思慮縝密。似乎只要求有「智慧」與「功力」，卻不需所謂「德性」，不需要學者之個人人格與各別性情。自然科學一成爲定論，則只有一「公是」。此一公是，決不能隨時隨地而異。在研究未成熟時，在未臻「定論」時，前人說法可隨時由後人修改。但亦決不是所謂異說並存。「異說」在人文學中，必不能避免，而且亦必然

應有其存在。但在自然科學中，則必不許有此存在。抑且修正了前人之說，對此被修正之前人之地位，亦並無損害。因科學所重在學，不在人。人應全沒入學之中，人的地位似在學中消失了。此一層可用來補充上次之所講。

若論詩、文，則該自出機杼，各見性靈。但科學則數十人同做一實驗，應須獲同一結果始對。但我們若從此再進一步講，自然科學之背後依然仍有人在；無人則試問此各項科學又自何處而來？上面所講「德性所能」、「德性所需」兩語，自然科學亦仍不例外。抑且苟其成爲一自然科學家，亦必有數項可敬佩之德性，而爲其所必須具備者。下面試分舉數項，略說爲例。

三

一，「無我」、「忘我」之精神。研究自然科學，則必須有此境界。任何人不能帶了喜怒哀樂與忠孝仁義走進科學實驗室，科學實驗室中必先排除此一切。在中國古代莊子書中，卻有許多話，可借來描寫或發抒自然科學家之無我心情。如所謂「忘我觀化，遊乎物外」，或謂「遊乎萬物之所終始，以通乎物之所造」云云等語皆是。宋儒言：「打叠心地乾淨。」此亦一科學家走進

實驗室獲得成功之一種心理條件。我昔有一友人之女，進大學習醫科，每於實習解剖之後，率不能進食，不能安睡，擬求退學。余告以入解剖室，應能修養一種無人、無我之觀。彼言下有悟，久而安之，終獲卒業。總之是須只見物，不見人。要不見人，自須忘有我。因自然科學本不屬人文界。然爲要養成此等心習，有時反而大智若愚。如牛頓爲其所蓄之二貓，同時開大小二洞，以便此二貓之出入。此種心智，蓋因游心物外，久久成習，遂爾如此。又如愛因斯坦日常生活，有時天眞如小兒童。此誠如莊子書中所云之「眞人」。相傳美國科學家愛廸生排班領月薪時，忽而忘卻自己姓名，卒由旁人來提醒他。此等皆是一大科學家心習修養到一極高境界時，而有此狀態。人之心習到達於此狀態，乃有所謂眞「客觀」。因他已沒入在自然物界中，一切不再以我見人見來處理。此亦如清代考據學家所謂之「實事求是」，卻不許有「我認爲」等等主觀意見與空論浮說。科學家之研究，實際有如莊子所謂之「心虛」，其心能虛，故能忘我無我。虛而待物，以順物之變，而游心達觀，乃能有得。此爲科學家德性修養之一種。

其次言之：科學實驗既須步步踏實，又須耐心等待。須如荀子之說「積累」，又須如老子之說「愼微」。謹小愼微，日積月累，即須有一種「不欺」工夫。不欺天、不欺人、認眞、不苟且。欲速不得，虛僞不得。蕭然物外，安以待之。試想如有一位天文學家，彼必每夜驅車到一所

距家甚遠之天文臺，終夜一人，在望遠鏡下觀測星球天象。如是積累，數十年如一日，苟有所見則記下。積年累月如此記錄，以求有所發現。但縱積長時期之觀察記錄，也未必準可有發現，抑或所發現者乃極細微。抑且有了發現，不能定有解釋，解釋亦未必遽成定論。但此日積月累之觀察記錄工作，則終是不可缺。諸位當知一切科學工夫全如此。然則豈非科學背後乃必然有人存在，並有人之德性存在乎？

科學家又須有「服善」精神。因科學只有公是，無異說，經科學訓練之人則無不知服善。一人發明，衆人景從。即如中國人在外國研究科學，只要眞有成績，一樣爲彼邦人士所欽服。故科學無國界，惟有一公是。而且科學又是日新月異，不斷有新發現，後來居上，縱使是一大科學家亦得服善。

在科學界中，又須有「犧牲」精神。今日科學界分工已日臻精細，每一人之一生精力，只放在某一細微之點上，各方配合，逐漸成套。從事科學研究，正如在一大機器中當一螺旋釘。莊子達生篇中有佝僂丈人用竿黏蜩，其方法卽由逐漸訓練積累而成。故曰：「五六月累丸二而不墜，則失者錙銖。累三而不墜，則失者十一。累五而不墜，則猶掇之矣。」又說：「雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼。」孔子聞之，顧其弟子曰：「用志不

分，乃凝於神，其佝僂丈人之謂乎。」研究科學正如此，必應除去喜、怒、哀、樂，除去其他一切思念。天地之大，萬物之多，而我只用心在一極微小之項目上，正如此丈人之用心於蟬翼般，才可有結果。

今人又或疑科學只是從功利觀點出發，其實亦不然。卽如日隨地轉，抑或地隨日轉？此對幾千萬年來「日出而作，日入而息」之人生習慣，可謂並無大關係。此項新發現之功利意義，在當時乃不爲人知。但今日之天文學中，實不知有多少大發現，皆隨此而來。其他一切科學皆如此。可見科學本原，只爲求眞理，不爲求實用。凡屬科學上之大發現，其最先都似與人生實用無關。因此科學研究，其先實也是一種迂濶的。至其在人生實務上發生作用，乃是以後之事。

莊子山木篇有云：「少君之費，寡君之欲，雖無糧而乃足。君其涉於江而浮於海，望之而不見其崖，愈往而不知其所窮。送君者皆自崖而反，君自此遠矣。」此乃是一「孤往」精神。從事科學研究，卻非有此種孤往精神不可。到今天科學範圍日大，分科日細，此非袪除個人一切利害得失觀念，具備此孤往精神，卽不得在科學研究中有大成就。

卽就上述，可見科學背後仍是有此「人」。而且此人又必須具有上述諸「德性」，必須能捨棄了我，才能深入作科學之研究。結果科學研究是有發現了，而發現此新知識之人，卻反被捨

棄，不在其內。如今講天文學，只須講地球繞太陽，不須講哥白尼與加利略。講力學三定律，不須講牛頓。講相對論不須講愛因斯坦。主要是要知道地球繞日而轉，不須定要知道此眞理發明者其爲人如何，其個性如何。一項學問之研究完成，而研究此項學問之人物，卻遠離此項學問而退出。在自然科學界最可見此現象。我常想，莊子書中有許多話，可以借來闡說近代科學精神，惜乎此處不能詳舉。

四

上面所說每一門科學背後仍必有一「人」，仍必有其人所必具之「德性」。惟科學愈見發展，遂若只見有學，不見有人。而細究之，則仍必有人之德性爲科學作基址。

現在講到人文學，則顯然與自然科學不同。因人文學之完成，在每一完成之中，不僅定要有此人之存在，並要有其喜、怒、哀、樂，仍要有其忠、孝、仁、義。在自然科學中，此等皆不應加進，學者其人與其所從事之學問，若可分開無多關涉。但人文學則不然，必須學者與學問融鑄合一。此義我在前一講，「關於學問方面之智慧與功力」一題中，已屢屢提起。但此番所講，如

上述科學家應備之各條件，一個人文學者亦必具備，人文學之能完成之困難即在此。即如「忘我」、「無我」一節，既須把自身抽離，又須把自身融進，其難正在此。如宋儒張橫渠有云：「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」此四個「爲」字，卻全不爲了他自己，豈非全把自己忘去了，此非一種「無我」精神而何？但要爲天地立心，爲生民立命者，無疑正是此一「我」。淺言之，如孔子曰：「三年學，不至於穀，不易得也。」志不在穀，亦可說是一種忘我、無我精神。其人一意在學問上，不把自己打算放進，但同時又需要此一人自己能有感情，有抱負，不忘忠孝仁義，能有喜怒哀樂。此一種德性修養，此一種精神表現，殊甚不易。又如韓昌黎所云：「處若忘，行若遺，儼乎其若思，茫乎其若迷。」此等形容，亦是一意在學，而忘了自己，到達了無我境界，可謂和科學家研究有所近似。

依次講到第二層：人文學者亦應能「實事求是」，但較科學研究亦更難。若只在考據上求是，所考據的遠在身外，此與科學精神尚易近似，稍屬省力。但若要在人類當前羣體生活之內求一是，此卻甚難。因人事日變，今日之所謂「是」，明日亦可成爲「不是」。此地之所謂是，他處亦可成爲不是。各人立場又不同。莊子齊物論有云：「是亦一彼，彼亦一是。」又云：「此亦一是非，彼亦一是非。」此種情形，在人文學中絕難擺脫。因此在人文學中之實事求是精神，實

更有其難處。

其次再講到「積累」工夫。人文學之完成，亦同樣須長期積累。然從事人文學者，因無一顯然外在客觀之限制與標準，因此似乎易於自欺、欺人，不是而自以爲是，未達而自以爲達，自滿自足，他人亦一時無可加以指摘。因此又易邁大步、空論、浮言、我見，種種毛病，在自然科學中排除較易，而在人文學中則極難剔去。

因此講到「服善」精神，更極不易。文人相輕，自古已然。所謂「人人自謂握靈蛇之珠，家家自謂抱荊山之玉」，誰也不佩服誰，誰也無奈何得誰。又如云：「吾愛吾師，尤愛眞理。」說來極堂皇，但所難者，是人文眞理不能如自然眞理之易於證驗。因此治人文學者，每易過自期許。甚至高自位置，總覺得自己了不起，把別人不放在眼裏。門戶派別，出奴入主，甚至把學問來結黨成閥，排除異己。如荀子所舉少正卯之類，「心達而險，行僻而堅，言僞而辨，記醜而博，順非而澤。」世上眞有此等人，但一時甚難確然指出其不是。並不如自然科學可以實驗、求證，有公是，不能有異說。人文學不能輕易付諸實驗，不能把人類社會當作一實驗室，以萬物爲芻狗，專把來當作實驗材料用。

人文學既是急切難得一公認之是，又是各人愛好不同，因此人文學者之最高境界遂落到「自

心自信」上。心有自信，便是不求人知。孔子曰：「人不知而不慍。」「不怨天，不尤人，知我者其天乎！」老子云：「知我者希，則在我者貴。」太史公亦云：「藏之名山，傳之其人。」揚子雲云：「後世復有揚子雲，必好之矣。」陳子昂詩：「前不見古人，後不見來者；念天地之悠悠，獨愴然而涕下。」杜工部詩：「但覺高歌有鬼神，不知餓死塡溝壑。」韓昌黎云：「以俟知者知。」又曰：「百世以俟聖人而不惑，質諸鬼神而無疑。」此皆是人文學修養一種自心自信不求人知之至高境界。而人文學之難講，則正在此。因科學可徵諸實驗，人文學中之最高境界，一時實非他人所能共喩。譁眾取寵固不是，特立獨行又不易。惟須博學知服，又須下學上達，從虛心到自信，從好學到自負。這一段經過，卻有無限層次，無限工夫。要人在不求人知之默默過程中，獨自深造自得。此則非眞有志者，鮮克能之。

作爲一人文學者，如上所述固須自信自負，自有遠志。但諸位又當知，今天的學問已是千門萬戶，一個人的聰明力量，管不了這麼多。因此我們再不能抱野心要當教主，要在人文界作導師。所謂領導羣倫，固是有此一境界。但一學者，普通也只能在某一方面作貢獻。學問不可能只有一條路，一方面，也不可能由一人一手來包辦。今天豈不說是民主時代了嗎？其實學問也是如此，也得民主，不可能再希望產生一位大教主，高出儕輩，來領導一切。任何一所大學中，亦不

可能只有一院、一系。某一院、某一系亦不可能只有一教授。一切學問都得要分工合作。卽就人文學論，「人」的地位亦已較「學」的地位似乎是低了。此乃人類文化演進大勢如此，縱使孔子、釋迦、耶穌復生，他們也只能做一現代學者。當然現代學者也有他的至高無上之地位，但情勢似乎已與古不同了。

五

現在再講到「學以致用」一問題，上面說過，科學本重在求「眞理」，但人文學則主要求在社會上有「用」，否則又何需有此學！但用有大小遠近。有的有大用，有的只可小用。有的只用在近，有的能用到遠。而且縱在人文學方面，進到某一階段後，亦不能專注意講用。因學問本身已逐漸發展到一近似客觀獨立之境界。

試舉史學爲例，司馬溫公撰資治通鑑，卽就其書名論，可見其著書本意主於用。但在溫公著手編撰之前，卻預先作一長編，此乃史學之必然工作，則似與用無關了。溫公在長編中，發現了許多問題，卽如梁惠王遷都大梁，此一事之年代有問題，太史公史記所載並不確，溫公乃將此時

代移前十年，而又載其說於考異中。今試問此一年代問題，對於「資治」究有何等關係？但溫公不能只錄「孟子對梁惠王，王何必曰利，亦有仁義而已矣」幾句話，便算了事。若只隨手隨意摘錄古人幾百千條有關治道之格言，用來資治，亦何不可。但說不到是史學。到溫公時，史學已發展到有其獨立的地位，不能不使溫公要先作長編，而注意到此等小節。但此問題在溫公時實未有解決，下至顧亭林日知錄，始再舊案重提。顧氏以溫公爲是，以太史公史記爲非。其後淸代考據學大興，對此問題爭辯蠭起，仍然是議論紛紜，莫衷一是。我自信關於此問題，在我寫的先秦諸子繫年一書中，始得了完全的解答。並由此而將整部戰國史亦大大改觀了。這亦是一種實事求是。但試問辨定此一年代，在實際人文界究有何用？但我們若放寬眼光，在人文學中不能無史學，在史學中不能不先把事情先後年代弄清楚，則許多麻煩考據，縱說無用，到底也不能免。

六

現在再綜述我兩次所講。上講似乎重在人，尤過乎其學。此講似乎重在學，尤過乎其人。此兩講似有歧義，其間仍須有一更高之綜合始是。而且學問之將來，勢必愈分愈細，而莊子所謂「

道術將爲天下裂」，終不是一件好事。因此我想此下勢必要出幾位大學者，其工作應該來寫一部「世界學術發展史」，對此作一綜合研究。此刻由我姑妄言之。

似乎西方人做學問，開始時便偏重在向外。中國人做學問，似乎一向乃是偏重在向內。近人也有說：西方尚智，中國崇仁。我想正是此意。此乃在學術進展之大體上，指其所偏重言。但我們不能不求在此兩者間，有一更高之綜合。此一要求，似乎宜從先寫一部「世界學術發展史」入手，讓人先得一綜合之瞭解。但此工作，卻也不易勝任愉快。

現在再綜合言之。一切學問皆自人來，而且亦爲人用，我們不妨稱一切學問爲「人學」。既是人學，實皆淵源於人之「德性」。但德性之一部分雖爲自然稟賦，其另一部分則屬人文修養。如中國古人所講「心性之學」，乃是偏於人文修養者，而近代西方人所講「心理學」則可謂是偏於自然稟賦者。卽舉此一例，便見中西雙方學問趨向大勢，有此一分歧，或偏輕偏重之處。

總之「德性」仍是一首要，而「智慧」與「功力」尙屬其次。亦可謂智慧與功力亦包含在德性中。我們此刻則應能注重在如何尋求出此兩種學問背後之共通點。此後學術所趨，一面當注重在其共通精神點，一面則在注重其各別處，分途並進。有了此一套共通之學，卻亦不能取消另一套各別之學。既有了此一套各別之學，卻又不能不再求此一套共通之學。

諸位又應知為學、做人，乃是一事之兩面。若做人條件不够，則彼所做之學問，仍不能到達一種最高境界。但另一面言，訓練他做學問，也卽是訓練他做人。如虛心、肯負責、有恆、能淡於功利、能服善、能忘我、能有孤往精神、能有極深之自信等，此等皆屬人之德性。具備此種德性，方能做一理想人，方能做出理想的學問。眞做學問，則必知同時須訓練此種種德性。若忽略了此一面，便不能眞到達那一面。

學問縱是高深博大，但人總還是人，人則總和人一般。不能說有了學問，那人便該超出了一般的人的地位。只是在學問中必各有一天地。如研究天文學，天文卽成其人之生命世界。如研究生物學，生物卽是其人之生命世界。研究人文學，亦應如此。至少在其心中，必另有他人，乃至常有古人。人文歷史，卽成為其人之生命世界。諸位若果瞭解到此，便知揚子雲所謂「後世復有一揚子雲，必好之矣」之精神。因知揚子雲，亦已走進了能把此人文世界作為其生命世界了。故能「下簾寂寂」，有所安身立命。但諸位當知此事非易。我總望諸位先不要邁大步，更不可空論浮言，流入庸妄。當知最可訓練我們做人者，卽在刻實做學問。眞要做學問，則非「立大志」不可。用現在話來說，非有「大野心」不可。諸位若能具此野心，逐步向前，各拚著三十年、五十年精力生命，必有所成。

諸位若領悟到此，便知做學問，不該把自己心胸越來越窄，自己脾氣越來越暴躁。又不可有一種茫茫然、前途遙遠之心情。如論語所謂：「篤信好學，守死善道。」此是何等精神！讓我再總結一句話，「德性」之學，實乃是在「人文學」與「自然學」之夾縫中，而是此兩大分野的學問上之一種綜合學問。望諸位鄭重領取此意。

（民國五十一年一月新亞研究所學術演講，載新亞生活雙周刊四卷十七期。）



擇術與辨志

一

今天我所講的題目，爲「擇術與辨志」，這是我們走向學問道路的兩大先決問題。

學問如大海，一條船駛入大海中，先要有方向和目標。所謂「擇術」，便是選擇走那條路。所謂「辨志」，便是決定向那裏去。「術」是各項學問之途徑，「志」是學者自己的志向。

諸位進入大學，首先便是院系課程之選擇。或進文學院，或進理學院，選定學院之後再選系，在每一系中再選課。

當知每一項學問，都有前人所已到達之園地，乃及前人所未到達之境界。凡屬前人所已到達之園地，其所從到達之路程及其到達之方法，皆已客觀存在，此乃以前學者之經驗與成績，後來

從事這門學問的人，都該接受遵循，俾能到達前人之所到達。

繼此則當繼續向前，開創新園地，求能到達前人所未到達者。學問境界，以此愈闢而愈廣。學問路程，以此愈走而愈遠。當知目前大學科程，在先本無此種種科，盡由後人絡續創闢。待學問走進了新境界，於是又增添出新方法與新路程，而形成爲一門新學科。

直到現在，學問分類日細，路向歧中有歧，各人之所到達，已成爲互不相知。但回溯其最先原始，實由同一路徑而出發。比如各海輪，由同一港口駛進了渺茫的大洋中。又如各飛機，由同一跑道而翺翔於寥廓的太空中，轉瞬間，便各奔前程，互相散開了。

又如一大樹，乃由同一根幹而分條分枝。現在成立的各學科，正如在此大樹上各處花開繽紛，果實累累，但此大樹根幹，卻是那些花實之共同生命，共同源泉。

近人論學，有所謂「通才」與「專家」之爭。其實不通則不能專，通了則仍須專。諸位進入大學，有全校的，乃及各院的共同必修科，進而有各系的共同必修科，更進而有各自專門的分科選修學程，便是這道理。

故從事學問，必當先歷通途，再進專門，由本達末，乃爲正趨。學問之道，歧之中復有歧，專之上猶有專，至於如何來各自選擇一條路，則貴各就自己才性所近，庶可望將來之深造。

現在一般青年，其選擇科目，都注重在某一科目之出路上，及其將來所能獲得之報酬上。當知此乃一種目光短淺的功利觀點，最是要不得。各門科目，有各門科目之意義與價值，在科目本身上，無法衡評其高下。至要分別，則在學者各人所經行道路之遠近，與其所到達境界之深淺。

譬如你若具有音樂天才，你能成爲一個第一流的音樂家，其意義價值，便遠勝於你勉強所難，而成爲一個第二流或第三流甚至更以下的醫生或律師。醫生與律師，同樣對社會有貢獻，但你不能把你自己內在的最高可能表現發揮出來，在你是埋沒了你的音樂天才，而在社會上又無端損失了一位大音樂家，那纔是大可惋惜的一件事。

二

以上這些話，已有很多人講過，現在我再想進一層來闡述我此番講演所要提供給諸位的另一些意見。

任何一門學問，都有許多被稱爲定論的，那是前人從事此項學問者，在其所已到達的園地中，所開出的已成熟的花果。但除此以外，每一門學問，仍必有許多待解決之問題存在著。我們

求瞭解此許多定論之由來，是「知識」。我們進而試求對此許多未解決之問題謀解決，此始稱爲「研究」。

任何一門學問，其最先則莫不由於某些問題而來。人類開始，殆可謂毫無知識。橫梗在人類面前的，則莫非是一堆問題而已。待某項問題解決了，便成爲人類之某項知識。但問題無限，整個宇宙和人生，便是一大問題。大問題中有小問題，小問題中則又有小問題，其經人類所已解決者，實是有限之中又有限。知識有限，而問題無窮，人類中有肯獻身於學問研究方面者，其意義之可貴便在此。

今試就此無限待解決之問題而略爲分析，則應可歸納爲兩大類。

一類當稱爲「內在」的問題，即種種問題均出生在此項學科本身之內部者。另一類當稱爲「外在」的問題，即種種問題，並不出生在此項學科之內部，而實發動在此項學科之外部者。

此兩大類問題之分別，則正與兩大類之學術分別相當。一切學問，就其對象言，亦可分爲兩大類。一是對物之學，另一類則是對人之學。此即所謂「自然學科」與「人文學科」之分別。

自然學科對物之學之一切問題起於「物」，人文學科對人之學之一切問題則起於「人」。

物質界則永遠是此物質界，比較少變動。如地球環繞太陽而運行，此一現象，永遠如是。自

有人類幾十萬年來，幾乎全認爲乃太陽環繞地球而運行。直至近代天文學開始，乃知其眞相。但自此一問題解決，人類獲得了對於此一問題之新知識，而連帶關於天文學上之種種其他問題，也逐漸一步步地發現，又一步步地求解決。當前的天文學，便是由此發展而來。

其他如物理學、化學、地質學、生物學等，亦莫不如此。凡屬自然科學方面，則全是如此愈鑽愈深，愈跑愈遠的。問題是一個挨一個，早都存在著。只是人類知識，逐步向前，那些問題纔逐步顯現。你能向那一學科之內部鑽進去，便自知新問題所在，所以說此一方面之問題，則全都內在者。凡粗具科學常識的人，當無不首肯吾此說。

但一涉到人文科學便不同了。不僅五十萬年前的人類，與當前有不同。卽五百年前，乃至五十年前的人類，亦已和當前不同了。卽就每一個人言，五十年前之我，所見所聞，和五十年後此刻之我，所見所聞，全不同了。大而至於一個國家，一個民族，卽就中國言，五十年來，在國際上，經過了第一次、第二次世界大戰，而全世界的形勢大變了。就國內言，自中華民國創建，而國民革命軍北伐，而共產政權出現，又都大變了。在此許多大變中，意想不到的新問題，層見叠出。這全爲研究人文學者所當注意。今試問此等新變化，新問題，何一是能在某一項學科之內預先存在的呢？因此說，人文學科方面之問題，則全是外在的。

三

正因爲自然科學方面的問題，都是預先存在著，所以研究自然科學方面的學者，儘可隔絕人世，埋頭在他的實驗室中，來大膽假設，小心求證，別有他自己的天地。但研究人文科學者則不然，他們正須時時向外通氣，正須在萬變日新的人生大社會中求新呼吸，正須面對人羣當前現實需要，把握人生當前現實問題，而使彼所研究的這一項學科，不斷有新生命，有新創闢。

因此，研究人文學和研究自然學，其間存有甚大差異，爲選擇從學途徑者所當知。要言之，研究自然學，應能有志獻身於「學問」，而研究人文學，則應能有志獻身於「社會」。換言之，研究自然學，其可貴即在其所學。而研究人文學，則可貴更在從事此學之人。牛頓之所以不朽，因其發明了動學三定律，愛恩斯坦之所以不朽，因其發明了相對論。而孔子、耶穌之所以不朽，主要更在其本身人格之偉大。

用中國人觀念來分別述說之，研究自然學的條件，應是一「智者」，而研究人文學之條件，則必然應是一「仁者」。惟其是一智者，纔能於別人想不到處提出新假說，於別人見不到處尋覓

新證據。惟其是一仁者，他纔會對社會人羣有敏銳的直覺，有深厚的同情，能在大處深處，發掘出人類普遍的、潛伏的眞問題之痛癢處，及其癥結處。

研究自然科學，可以逐步向前，逐步上進。前人所不知，而後人知得了。前人所未解決的問題，而後人解決了。後人勝過了前人，所以見其爲智者。研究人文學，不能如此用心。愛恩斯坦可以比牛頓前進了，但誰又比孔子、耶穌更前進了呢？當知研究人文學，只求對當前人羣社會有貢獻，說不上前進與否的話，所以見其爲仁者。

研究自然科學的，最先可以發源於一時的某種好奇心，他之所研究，可以與人類痛癢漠不相關，其存心本不在求實際之應用。即如首先研究電學的人，何嘗先著意到以後種種的實用，如電燈、電線、電話、電影等種種發明上面去？因此，可以說他是爲學術而學術者。他的一種冷靜的、純理智的、專在知識上求眞理的，所謂純理論的純粹科學，雖爲種種應用科學之本源，而其探討精神，則並不在人類之實際應用上。

然而此種態度，若移用到人文學方面來，也把圖書館作爲其藏身之所，一如自然學者之埋頭實驗室中般，專在學科自身之內部作研究，則其自身最多僅成一學究，其所得之知識，將僅是一種書本上的死知識。經學之流爲訓詁與章句，文學之流爲詞章，史學之流爲考據與纂輯，全用心

在前人所已有的學業上，卻與自己身世不相干。如此用心，則決不能成爲一濟世導羣的大學者。

四

昔朱子曾提出「格物」、「窮理」兩大綱，竊謂此可奉爲從事自然科學者之最高最大的目標與宗旨。顧亭林又提出「明道」、「救世」兩大綱，竊謂此可奉爲從事人文科學者之最高最大的目標與宗旨。此兩途，其共同精神，則厥爲能獻身。獻身必具有大勇。有大勇於獻身者，尤貴能不失其身。故學問擇術，貴能自審其一己才性之所近。仁與智，則爲人類才性之兩大區分。必具大仁大智，乃能有大學問。然亦爲其有了大學問，才見其爲大仁與大智。人之德性與學問，乃於此而結合。

說到此，可見「擇術」之上，尤要者，貴能「辨志」。所謂獻身，便是把你的全部生命都交出來，全部精力都用上了，此非先有決心不可，非先能立志不可。然而所謂立志獻身，也不過把你那一分天賦才性之最高可能盡量地讓它發展而成熟，那又於你何損呢？

今不此之圖，而反把你的那一分天賦才性隱藏了，埋沒了。把你的整個生命，全部精力，來

隨便使用，隨便浪費了，僅僅換得一些私人的金錢報酬與職業出路。試問有了眞學問，那會無出路？如此打算，實是既不仁，又不智，且無勇。以如此之人來投身學問，試問其價值意義何在呢？

（民國四十八年四月香港大專學生學術研究會成立講演，載新亞生活雙周刊一卷二十一期。）



我對於中國文化的展望

一

今年學生書局二十週年紀念，要我亦寫一篇文章在他們的書目季刊上發表。他們先定了「對中國文化的展望」爲題。但我覺此題範圍太廣。我生平只在讀書做學問上用了些力，我想亦只就此範圍來稍抒我的感想。

做學問本不限在讀書一條路上，但讀書總是做學問的一條路。當前讀書做學問，似乎免不了一個「新舊」之爭。如：該現代化做世界學問，或歐、美西學呢？抑保守傳統來發揚中國的一套舊學呢？古今中西是有些分別的。如中國古籍最早是經學，而詩、書爲其兩大宗，詩屬文學，書屬史學，亦可說中國古人早看重了文史之學。但在西方古代之希臘，有文學，有哲學，卻不見有

史學。而哲學在中國亦似少見。如孔子、墨子，說他們的言論中有些近似西方的哲學思想是可以的，但總不能說孔子、墨子是一哲學家。後起的如惠施、莊周、鄒衍、韓非、名、道、陰陽、法諸家，他們亦都有許多近似於西方的所謂哲學思想，但也不能說他們都是一哲學家。

古人不說，說到後代。如宋、明理學，或許更近似西方的哲學。但嚴格言之，這中間仍有分別。如周濂溪，他說：「志伊尹之所志，學顏淵之所學。」伊尹決不能說是一哲學家。孔子稱賞顏淵說：「用之則行，捨之則藏，惟我與爾有是夫。」可見顏淵的那一套，也不能說他是哲學。理學中先如周濂溪，後如王陽明，固多有些近似西方哲學的說法，但陽明也不能說他只是一哲學家。大體說來，也儘可說在中國學問中，並沒有西方般的哲學。直到近代，西學東來，乃始有哲學一名詞。但近代學者如梁任公、王靜安、胡適之、梁漱溟等，似乎也不好即說他們是一哲學家。專學西方哲學家們來做學問的，應尚在此諸人之後。我並不是說中國學人不該學西方般來做一哲學家，只說此事只屬新起，尚待此下之發展。

更進一層言之，如尚書，固是一部史學書，但古文尚書不可信，今文尚書如堯典、禹貢諸篇，亦屬戰國時代人所作。最可信者，爲西周書。但其中所收，如周公、召公言，卻不能說周公、召公是一史學家。但也不能說，西周書所收只是些史料，無史學。又如孔子作春秋，顯然是

一部史書，但孔子又決不是一史學家。

說到詩三百首，主要先該懂得風、雅、頌的分別。而詩的分別，卻分別在政治上。不懂得當時的實際政治，如何來言詩。如此說來，詩亦不是一種純文學的。至少可說中國文學是與西方文學有分別的。

朱子注詩極大膽，徑說風詩中某些篇只是男女淫奔之詩。近人承其說，說這些只是男女戀愛詩。但朱子闡發風、雅、頌之意最扼要，最分明。此詩收入了詩經，卻不宜再專以男女淫奔或戀愛來看。所以朱子以後的學者們，仍不斷對此有大爭論。

詩三百之後有楚辭，又是中國古代文學一大結集。但在屈原與其弟子宋玉之間，就有大分別。後代文人，總是推尊屈原，不甚讚許宋玉。用淺顯的看法來說，屈原不是一純文學家，宋玉纔是一純文學家，而中國後人看不起宋玉便是在此處。如司馬相如，可算是西漢一大文學家了，揚雄初甚慕之，但後來反悔了，說「雕蟲小技，壯夫不為」。可見若要說純文學，又似乎不為中國人所重。以下的全部中國文學史，此一種看法仍不能忽置。

二

以上所說只在指出中國人做學問，自有一套，不能用西方學問一一相繩。我認爲今之學者，對中西學問，先當辨其異同，然後始能作是非得失之批評。我並不主一意守舊，排拒新興，在中國學術史上無此先例。如東漢以下，印度佛教東來，中國僧徒努力繙譯，傳進新的，並不先要推翻打倒舊的。而在當時僧徒們心裏，早已對新來佛學與中國舊有明白分辨過。故佛菩薩則稱「佛菩薩」，決不稱之爲「聖賢」。佛菩薩所傳之「法」，與中國古聖賢所講之「道」，自有不同。「涅槃」境界，中國人絕未想到，故竟用「涅槃」二字。如問何爲涅槃？自非細研佛典不可。可見當時僧徒乃是先明了佛法，纔來譯佛書。而且亦已先通了中國一套，乃知佛法與中國一套有不同。我行我是，我只來修行闡揚那一套，不先來推翻打倒這一套。學術思想，別有一精神天地，不能與具體物質相比。如在舊地上要另建一所新房屋，便須將舊房屋推翻打倒。學術思想便不同，天地儘大，新的一套佛法進來，何必先將中國聖賢孔、孟、莊、老一套舊的先作推翻打倒工夫。而且精神天地中有了，便有了，不易排除。所以當時中國的僧徒，儘信他們一套新的，卻不

先來排除已有舊的。只把舊的之中有可與新的相通處，借來作新的闡揚，如是而止。當時如支道林、僧肇、道安、慧遠等，我們總不能說他們不知道中國之舊，但他們所信，則只是一套新。

尤其如竺道生，大涅槃經全部尚未傳來，但他已能談到經中深義。一時淺見僧徒，羣加排斥，但他深信不搖。最後大涅槃經傳來，終於證明了竺道生之先見。當時的僧侶們，能在佛法中如此深入，自無怪佛法傳入之有其前途了。

又如玄奘，當時佛法已盛行，只法相一宗，中國所繙經典不多。玄奘乃歷盡艱辛，西行求法。其實玄奘對佛法中其他宗派，都已通曉。並不是單信法相一宗。所以到了印度後，印度僧侶都對他表佩服。他歸後，遂盡力繙譯法相經典。他只爲求在中國能得佛法之全。他專講法相，卻不專爲法相，其胸懷廣大有如此。

最後如禪宗六祖慧能，以一不識字人，聽街道上人講佛，動了心。由廣州遠去湖北黃梅五祖弘忍門下，求法後，歸廣州曹溪大梵寺來宣揚。他要也如他般，以一不識字人也能明心見性，卽身成佛，立地成佛。此後這一套禪學，卻掩脅全中國，再傳至宋、明各代，久而不衰，演而彌盛。直到今天，此一禪法乃盛傳到西方歐、美去。

今天我們誰能說佛學不是中國文化系統中一大支。但我們當注意，一是中國僧侶們之全心全

力艱苦修行。二是他們盡力譯事，把全部佛教經典盡量翻譯。三是他們能把外面新來的，與中國舊有的，求通不求別。至少他們是一意傳進新的，不在排除舊的。這都是我們今天所該借來作參考的。

三

佛教東來，那時的中國人，並不全信佛教。而且不信的，總還是多數。但他們對佛教也總守一容忍態度，不僅不加以排拒，總還對之抱一番敬意。那亦是我們值得注意的。直到中唐，佛法極盛，乃有韓愈起來闢佛。他自比於孟子之拒楊、墨。他對中國舊有的一套，不能不說他實有深入。但對佛教態度，則未免過於偏激。他說，要「人其人，火其書」。即如他的好友柳宗元，也依然信佛。他的及門李翺，則於佛法更有深入，要會通儒、佛，另來講一套新義。但他們於文學上均有極高成就，不失爲中國舊傳統中一代表人。直到宋代，歐陽修最信韓愈。其對佛教的態度亦已與韓愈有異。他認爲只要發揚自己舊有的一套，外來信仰自不會暢行。王安石在學問上更欲超越歐、韓，直追孟子，但他對佛學，亦自有一套愛好。同時周濂溪下開理學門戶，但他對方外

常有接觸。而程明道以至朱晦菴，皆於佛學有研尋，進而加以中肯的批評。陸象山更近禪。明代王陽明袒陸抑朱，並有提倡「三教合一」之趨向。乃使後人有疑理學為禪學之化身者。

下至清代，佛學依然不絕。今文學者如龔定菴、魏默深，皆通佛學。下至康長素、章太炎，皆然。民初歐陽竟無設立支那內學院，梁任公亦親往聽講。這些都說明了中國舊傳統學人對外來佛學之開放持平的態度。均不曾足己自守，一仍故舊。這一態度是又堪今天的我們來加以認識和作為參考的。

即如耶教初來中國，明末有利瑪竇，徐光啟等向之問學。晚清孫詒讓認墨子近耶穌，遂作墨子閒詁，成一代之絕學。此下如嚴復，派赴英倫學海軍。乃歸而廣譯英、法學術名著，有赫胥黎天演論、斯賓塞羣學肄言、穆勒名學、亞當斯密士原富、孟德斯鳩法意諸鉅著。其一生用力幾乎盡在繙譯上。但他為翻譯，又儘先在中國文字上努力，刻意上追先秦，以求副其理想上譯事當能抵於信、雅、達之三標準。其信與達否姑不論，至少其譯筆之雅，則此後鮮能與之相伯仲。又其所譯，必懇吳摯甫作序。吳摯甫則曾滌生幕下一古文名家，其經子之學亦一時巨擘。則其時學風固不嚴分新舊可知。而嚴氏晚年又欲以其新學一一返之舊傳，融會所得，惜已無暇暢申之矣。

同是有林紓，擅古文學，精治韓、柳，上溯司馬遷史記，下遵桐城派義法，而亦有意翻譯西

洋文學。林譯小說一時傳遍全國，其文筆之優美，與其所譯數量之多，亦足驚人。林紓本人不通西方文字，而興會濃郁有如此，亦足為中國人胸懷寬放一明徵矣。

就於嚴、林之譯事，一為哲學思想方面，一在文學方面。上視魏晉南北朝以下佛教僧侶們之專在宗教信仰一面者，又不同。窺之歷史往例，中國人決不為固己守舊一氏族。宜亦不詳論而可知。

四

民初以來之新文化運動，其意廣大。因「文化」一辭，其意義決不專限在少許學人做學問之一方面。較之佛教東來之專限在宗教信仰一面者，又不同。立意既廣，所欲從事者，似易而實難。換言之，不啻欲以一番新人生來改變一番舊人生，無孔不入，無隙不窺。此豈短期內少數人之力所能勝任而愉快。因此乃欲擒賊擒王，入虎穴而得虎子，主要在從咽喉處下刀。於是遂有人高唱「非孔」、「非孝」。其實西方人亦非全不孝，耶穌亦尚有聖母。若必以「非孝」來為傳進西學開先路，則目標已轉移，而且將徒勞而無功。非孝實是一極具體而難實行之空論。若言「非

孔」，則氾濫無歸宿。其勢仍將涉及中國四五千年來之全部歷史，全部人生，仍將遇到不易解決事。故非孔一題，至今無解決，至今無定論。從前中國僧人自己先出家，但不昌言非孝。自己先尊釋迦，但不昌言非孔。先重在自己之實踐上，且不輕率的用力於對人作批評上。佛教亦就終於暢行於中國。

而且由於非孔，幾乎要牽連到中國學術之各方面。西方學問貴於分門別類，各成專家。中國學問則貴能和會融貫，成一通人。若果要傳入西學，自當以一專家學者的面貌出現。但今則先要反對通人，自該在各方面去反對，而反把自己亦轉像一通人了。如此則以一通人姿態而來提倡專門，至少是指東話西，話不對題了。

在當時的新文化運動中，提倡白話文是其一項目。但白話文與新文學顯是兩事。如胡適之，並不能說是一新文學家。他的白話散文，並不即算得是一文學。他的白話詩，更多是率筆，離文學境界更遠。只有魯迅，先從事舊文學，繙譯域外小說集，便是林紓的路子。後來轉用白話，又繙譯愛羅先珂一集，逐字逐句，鄭重斟酌。一是他兼通新舊，再則是專一用心。他應該稱得上是一個新文學家。此下繼起的，不够此兩條件，便難與相比。

胡適之又提倡史學，但他並不曾上窺馬、班用心，此下亦未觸及杜佑、鄭樵輩之樊籬。即連

清儒，如錢竹汀、章實齋諸人之意向門徑，亦不體會。卻更提倡崔東壁，那只是古史部分之一考證學者。胡適之專文表彰，卻又只成了半篇。胡適之又主張「哲學關門」。那有立志傳進西學，卻先來一套哲學關門的呢？

當時他們提倡新文化運動，只主張德、賽兩先生，「民主」與「科學」。但他們都不是科學家。只有丁文江是一地質學家，專在科學上來提倡專門之學，他是可以稱職的。若進一步來提倡文化，則茲事體大，恐非一專門學者可以擔任得起。

若論民主，以政治論，在西方亦成一專門。中國人觀念，則政治乃一通人之事。高瞻全局，總攬其成，經濟、法律各項專門，都是一枝一節。若只有專家，則只惟有集體會商了。但在集體會商中，究是服從多數，還是服從專家，依然是一問題。在中國，雖尙通人，不尙專家，但在政事上亦多主集團會商。如唐代，便有六部尙書之會商。但尙書只屬行政方面，故此上還有中書、門下、尙書三省之會商。中書居最高地位，主發布命令，先有會商。門下主審核命令，又有會商。皇帝居最高位，既不像英國般僅一虛位，又不如美國大總統般可以總攬一切。嚴格說，中國皇帝亦僅是政府中之一位，政府亦不全由皇帝一人作主，那又稱得是一「君主專制」的政治呢？這是政治學上一大問題，亦是一歷史問題，又是一哲學問題。用中國話來講，是一「道義」問

題。若要傳進西方政治，事實上先該推翻中國一套舊傳統。但要把中國那一套舊傳統肯定謂是君主專制，那就是一史學問題了。至少對杜佑通典所載職官一部分唐代三省的制度，該有一解說。離開了學問來談文化，總亦是一缺憾。

即論科學，中國亦有。可惜第一部中國科學史也由外國人來撰述。但至少從文化問題上來講，中國科學亦與西方科學著眼點有不同。即如醫學，顯然有別。撰述中國科學史的英國人李約瑟，他的一位主要助手，乃是中國一老醫生的女兒，故此書對中國醫學這方面是有相當認識的。近代提倡西化，卻有人對中國醫學一筆抹殺，說是不科學，那是太偏激了。單舉這一件，可證文化問題有些該建在學術問題上。而學術有些方面又必該分門別類，各成專門的。則我們要來討論文化問題，亦該有民主精神。繼各方面長時期的商榷，庶可獲得一共通意見。但此還是只限在學問知識上，還該推廣到人生實際各方面去，逐步推展，那裏是一小派人在一短時間內所能決定一切。至少這就不民主了。

胡適之好引龔定菴一句詩「但開風氣不爲師」。若專論學術，一代風氣之形成必先有一代大師之唱導。亦有大師先起，風氣後成。如韓愈，唱爲古文，誠不愧爲一代大師。但下到宋代，歐、曾、蘇、王繼起，風氣始成。此一風氣，亦下到清末而始衰。孔子之爲大師，先開戰國諸子

講學百家競起之風。下到漢代，始開一尊儒術之風。而孔子之稱爲至聖先師，則事尙在後。其風則直至今而未盡衰。至龔定菴，欲從經學轉談政治，其意或是，而定菴實不够爲此事一大師，其風不盛。下至康有爲，而卽衰。胡適之提倡新文化，其所意想之事，或更大過於孔子。適之亦或如孔子之自謙。孔子不自居爲聖人，或適之亦不欲以師自居。然孔子有待其及門七十弟子，乃及此下孟、荀諸儒之繼起，而風氣始成。則提倡新文化，自待大師繼起，始逐步有成。孔子曰：「後生可畏。」有志於中國文化之開新者，自不必抱悲觀。

抑且如欲但開風氣不自爲師，竊意欲傳進西學，不如先重繙譯，則徑以西方學者爲師，豈不更直捷，更親切。但當時新文化運動，先就非薄翻譯。嚴復、林紓皆遭非議。但人譯書，可供千人萬人誦習。較之教人向外國留學，自更方便。日本人學西方，並無大師，但重視翻譯，其風亦至今不衰，値得我們之注意。

今再進而言之。以前新文化運動，僅開批評自己舊有一套之風。此後宜更進一步，專一從事先開傳入西方新的一套，如以前我們的僧侶們。此事決不可輕。果有主張守舊者，亦盼自向古籍中深求之。總之，守舊開新，雙方皆盼有大師。若一尊批評，不尊師傳，則此風實不該提倡。並亦宜加阻止。人自爲政，不成爲政，非可認爲是民主。人自爲學，亦不成爲學，非可認爲是自

由。

五

以上專就學術一項言，多爲讀書做學問人言，距離言文化之範圍尙遠。但在文化中，不能沒有讀書做學問人。陸象山欲問朱子，「堯、舜以前曾讀何書來」。王陽明提倡良知，教人「各自向事上去磨練」。若談文化問題，連不讀書人的一般生活趣向都須顧及。中國古人在此方面，亦已有過極多爭論。至少中國古人，亦曾注意到文化問題，更注意到不讀書不做學問人的如何做人和生活問題。孟子曰：「子歸而求之，有餘師。」又曰：「不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。」今日談文化問題，自亦該注意到此，不該以專家學者自限。無論開新守舊，中國古人一些話，亦仍該注意到。總之，盼我們各自下苦心，努力爲人，自己尋向上去，乃是一條人人該走的路。具體言之，言不勝言。我之此文，亦將姑止於此。以待時賢之批評與指教。

中華民國六十九年元月寫於外雙溪之素書樓

（民國六十九年三月書目季刊十三卷四期）



錢賓四先生全集㉕

現代中國學術論衡

錢穆 著





出版說明

錢賓四先生於民國六十四年編撰中國學術通義，就經、子、史、集四部，求其會通和合。又繼之而為是書，依當前各門新學術，分門別類，加以研討。全書計十二目，都二十六篇。

中國重和合會通，西方重分別獨立，一切人生及學術，無不皆然。遠自漢書藝文志，下及清代四庫全書，讀其目錄，中國學術舊傳統大體可知。近代國人一慕西化，大學分院分系，乃及社會學人論學，門類風格，煥然一新。即如宗教、科學、哲學諸名稱，皆譯自西方，為中國所本無。既無此名辭，亦無此觀念，又何能成此學術？今國人乃以新觀念批舊學術，遂見其無一而當。本書則即就近代國人所承認之學術新門類及其新觀念，還就舊傳統，指出其本屬相通及互有得失處。既具體條舉諸例，並諸條加以詳細發揮。使讀此書者，一則可以明瞭中西雙方學術思想史之有相異處；再則可以由學術舊傳統，迎合時代新潮流，而創開一新學術之門戶，以待後人之

繼續邁進。

本書撰就於民國七十二年冬，翌年十二月由東大圖書公司初版。此次重排，即以此爲底本，除加入私名號、書名號及增入若干引號，以便讀者閱讀外，內容一仍其舊。整理排校如有疏誤，敬希讀者不吝指正。

本書之整理，由邵世光小姐負責。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

現代中國學術論衡　目次

序

文化異，斯學術亦異。中國重「和合」，西方重「分別」。民國以來，中國學術界分門別類，務爲專家，與中國傳統通人通儒之學大相違異。循至返讀古籍，格不相入。此其影響將來學術之發展實大，不可不加以討論。

晚清之末，中國有兩大學人，一康有爲，一章炳麟。其時已西化東漸，而兩人成學皆在國內，未出國門一步。故其學皆承舊傳統。康氏主今文經學，章氏則主古文經學。而世風已變，兩人雖同治經學，其崇儒尊孔之意實不純，皆欲旁通釋氏以爲變。康氏著有新學僞經考、孔子改制考，並自號長素，其意已欲凌駕孔子。其爲大同書，雖據小戴禮記禮運篇「大同」一語爲號召，但其書內容多採釋氏。惟康氏早已致力實際政治，謀求變法維新，故其宏揚釋氏者並不顯。章氏以爲文排滿下獄，在獄中讀釋氏書，即一意尊釋，而排滿之意則無變。自號太炎，乃尊顧炎武之不仕清廷，而亦顯有凌駕顧氏之意。此下著書，皆崇釋抑儒，孔子地位遠在釋迦之下。如其著國

故論衡，一切中國舊傳統只以「國故」二字括淨。「論衡」則僅主批評，不加闡申。故曰：「中國有一王充，乃可無恥。」其鄙斥傳統之意，則更昭之矣。惟其書文字艱拗，故其風亦不揚。

章氏去日本，從學者甚眾，然皆務專門，尠通學。惟黃侃一人，最爲章氏門人所敬，則以其猶守通學舊軌。康氏門人少，惟梁啟超任公一人，早年曾去湘，故亦受湘學影響，知尊湘鄉曾氏。先創新民叢報，後改爲國風報。創刊辭中大意謂，國風相異，英法皆然，中國亦當然。其識卓矣。後爲歐洲戰役史論，敍述當時歐洲第一次世界大戰之來源，提綱挈領，要言不煩。如任公，實當爲一史學巨擘。惜其一遵師旨從事變法維新之政治活動，未能專心爲學，遂亦未臻於大成。

及第一次歐洲戰役既畢，任公遊歐歸來，草爲歐遊心影錄一書。大意謂，歐洲文化流弊已顯，中國文化再當宣揚。其見解已遠超其師康有爲遊歐歸來所草十三國遊記之上，而亦與太炎大不同。惜任公爲學，未精未純，又不壽，年未六十卽辭世，此誠大可惋悼矣。

與梁任公同在北平講學者有王國維靜安。先治西學，提倡紅樓夢。新文學運動受其影響甚大。然靜安終以專治國故，名震一世。當時競治殷墟龜甲文，而國維教學者，應先通許氏說文爲基礎。可謂當矣。惜靜安亦不壽，先任公而卒，亦大堪惋悼。

胡適之早年遊學美國，歸而任教於北京大學，時任公、靜安亦同在北平。適之以後生晚學，新歸國，即克與任公、靜安鼎足並峙。抑且其名乃漸超任公、靜安而上之。蓋自道咸以來，內憂外患，紛起迭乘，國人思變心切，舊學日遭懷疑，羣盼西化，能資拯救。任公以舊學加入新思想，雖承其師康氏，而所學實有變。適之則逕依西學來講國故，大體則有採於太炎之國故論衡。惟適之不尊釋。其主西化，亦不尊耶。而其譏評國故，則激昂有更超太炎之上者。獨靜安於時局政事遠離，而曾爲宣統師，乃至以留辮投湖自盡。故三人中，適之乃獨爲一時想望所歸。而新文化運動乃竟掩脅塵囂，無與抗衡。風氣之變，亦誠有難言者。

舊學宏博，既需會通，又求切合時宜，其事不易。尋瑕索疵，漫肆批評，則不難。適之又提倡新文學白話文，可以脫離舊學大傳統，不經勤學，即成專家。誰不願踴躍以赴。其門弟子顧頡剛，承康氏「託古改制」義，唱爲疑古，著古史辨一書，尤不脛而走，馳譽海內外，與適之齊名。同時有馮友蘭芝生，繼適之中國哲學史首册之後，續爲中國哲學史一書，書中多採任公諸人批駁胡氏意，其書亦與適之書同負盛名。對日抗戰時，余與芝生同在湘之南嶽，以新撰新理學手稿示余，囑參加意見。余告以君書批評朱子，不當專限「理氣」一問題。朱子論「心性」，亦當注意。又其論「鬼神」，與西方宗教科學均有關，似亦宜涉及。芝生依余意，增鬼神一篇。並告

余，朱子論心性，無甚深意，故不再及。並在西南聯大作講演，謂彼治哲學，乃爲神學。余治史學，則爲鬼學。專家學者，率置其專學以外於不論，否則必加輕鄙，惟重己學有如此。於是文學、史學、哲學，及考古發掘龜甲文等各項專門之學，一時風起雲湧，實可謂皆自新文化運動啟之。

但適之提倡新文化運動，其意不在提倡專門，凡屬中國舊學，逐一加以批評，無一人一書足資敬佩。亦曾提倡崔東壁，然亦僅撰文半篇，未遑詳闡。適之晚年在臺灣出席夏威夷召開之世界哲學會議，會中請中、日、印三國學人各介紹其本國之哲學。日、印兩國出席人，皆分別介紹。獨適之宣講杜威哲學，於中國方面一字不提。則適之所主持之新文化運動，實爲批評中國舊文化，爲新文化運動作準備。當時有唱「全盤西化」之說者。而適之僅提倡「賽先生」科學與「德先生」民主兩項。於宗教則避而不談，又主哲學關門。適之有「大膽假設小心求證」一語。其所假設者，似僅爲打倒孔家店，中國舊文化要不得。一意廣泛批評，即其小心求證矣。至「民主」、「科學」兩項，究當作何具體之開創與設施，則初未之及。亦別有人較適之更作大膽假設者，如線裝書扔毛厠，廢止漢字，改爲羅馬字拼音等。又如陳獨秀之主張共產主義。適之對此諸端，則並無明白之反對。要之，重在除舊，至於如何布新，則實未深及。

不幸而日本東侵，又繼之毛政權上臺，政府播遷來臺，而一切情勢皆大變。在大陸，已無學

術可言。臺灣惟科學、民主兩項仍在提倡。而中國舊文化、舊傳統、舊學術，則已掃地而盡。治學則務爲專家，惟求西化。中國古書，僅以新式眼光偶作參考繙閱之用，再不求融通體會，亦無再批評之必要。則民初以來之新文化運動，亦可謂已告一段落。

繼此當有一大問題出現。試問此五千年摶成之一中華大民族，此下當何由而維繫於不壞？若謂民族當由國家來維繫，此國家則又從何而建立？若謂此一國家不建立於民族精神，而惟建立於民主自由。所謂「民」，則僅是一國家之公民，政府在上，民在下，無民族精神可言，則試問西方國家之建立其亦然乎？抑否乎？此一問題宜當先究。

又所謂分門別類之專家學，是否當盡棄五千年來民族傳統之一切學問於不顧？如有人謂，非先通康德，卽無以知朱子。但朱子之爲學途徑與其主要理想，又何嘗從先知康德來。必先西方，乃有中國，全盤西化已成時代之風氣，其他則尙何言。

早於治朱子必先通康德之說之前，已有人主張不通西洋史卽無以治中國史。於是「帝王專制」與「封建社會」之兩語，乃成爲中國史之主要綱領。又如謂非取法西方文學，卽無以建立中國之新文學。於是男女戀愛、武力打鬬，乃爲現代中國新文學必所共有之兩項目。以此而言，一切學術，除舊則除中國，開新則開西方。有西方，無中國，今日國人之所謂現代化，亦如是而止矣。

余曾著中國學術通義一書，就經、史、子、集四部，求其會通和合。今繼前書續撰此編，一遵當前各門新學術，分門別類，加以研討。非謂不當有此各項學問，乃必回就中國以往之舊，主「通」不主「別」。求為一專家，不如求為一「通人」。比較異同，乃可批評得失。否則惟分新舊，惟分中西，惟中為舊，惟西為新，惟破舊趨新之當務，則竊恐其言有不如是之易者。

此編姑分宗教、哲學、科學、心理學、史學、考古學、教育學、政治學、社會學、文學、藝術、音樂為十二目。其名稱或中國所舊有，或傳譯而新增。粗就余所略窺於舊籍者，以見中西新舊有其異，亦有其同，仍可會通求之。區區之意，則待國人賢達之衡定。

中華民國七十二年冬錢穆自識於臺北士林之外雙溪時年八十有九

現代中國學術論衡

略論中國宗教　一

宗教爲西方文化體系中重要一項目。中國文化中，則不自產宗教。凡屬宗教，皆外來，並僅佔次要地位。其與中國文化之傳統精神，亦均各有其不相融洽處。此一問題，深値研尋，加以闡揚。

宗教重「信」，中國人亦重信。如孝、弟、忠、信，五常之仁、義、禮、智、信。惟西方宗教信在外，信者與所信，分別爲二。中國則爲人與人相交之信，而所重又在內。重自信，信其己，信其心。信與所信和合爲一。孔子曰：「天生德於予。」中庸言：「天命之謂性。」易繫辭言：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」孟子言：「盡心知性，盡性知天。」中國

人觀念中之「天」，卽在其一己性命內。所謂「通天人，一內外」者，主要卽在此。離於己，離於心，則亦無天可言。故中國人所最重要者，乃爲己之教，卽「心教」，卽「人道教」。

中國人亦非不重神，但神不專在天，不專屬上帝，亦在人在物。孟子曰：「聖而不可知之謂神。」則聖人卽是一神。周濂溪言：「士希賢，賢希聖，聖希天。」是聖人之更高境界，卽當爲一天人，卽神人。「聖」之與「天」與「神」，亦和合爲一，故「尊聖」卽可謂乃中國之宗教。

中國人亦非不信有靈魂。古人言「魂魄」，「魂」指心之靈，「魄」指體之能。又言人之死，骨肉腐於土，魂氣則無不之。則魂魄雖和合爲一，亦可分別爲二。魄附於身，魂在心，乃可流散於外，有不與其軀體以俱盡者。其實軀體腐爛，亦化爲氣，同一流散。惟中國人之視心身則有別，卽視魂魄有別，亦卽視神物有別。中國人乃於和合中見分別，亦卽於分別中見和合。雖有分別，仍渾然和合爲一體。西方人天與人別，內與外別，僅主分別，不復和合。但謂中國人有和合，不再有分別，則亦失之。

人死爲鬼，鬼與人有分別，鬼與神亦仍然有分別。人之生，其心能通於他人之心，能通於古人之心，又能通於後世人之心，則此心卽通於天地而爲神。但不能人人之心如此。不能如此，則爲一小人，其死則爲鬼，不爲神。惟有共同之心，則生爲聖爲神，通於天，而無死生之別。中國

古人稱之曰「不朽」。朽者在物在身，不在心。立德、立功、立言爲三不朽，皆指「心」言。

人文之不朽依於自然之不滅。中國人亦言心氣、性氣、生氣、魂氣、神氣。亦言天氣、地氣、山川之氣。凡言「氣」皆自然。又言才氣，而不言德氣。才亦人人俱有，見於外，屬自然。德存於內，學養所成，屬人文。韓愈言：「足於己，無待於外之謂德。」西方人亦言性，而不言德。德則爲中國人獨有之觀念，而爲其他民族所少見。神可有德，而鬼則無德。若其有德，則亦爲神，不爲鬼矣。

人死而魂氣無不之，生者之心則追念不已，而希其歸來，故有招魂之禮。又設爲神位，希其魂氣之常主於此而不散。如生則魂氣常主於身，今則以木代身，希魂氣之常駐。至於軀體，則必朽腐，埋葬之而已。此爲中國人重魂不重魄一證。但人死後是否有魂，此魂是否能歸來常駐此木，此則有待人之信。西方宗教，信不求證。如上帝，如天堂，如靈魂，信其有，斯止矣。在科學與生物進化論上有種種反證，但宗教信者可以置之一旁不理不論。則宗教與科學及生物進化論，可以顯相分別，而不害其各有存在，各有發展。但中國則不然。必求和合，凡信必求證，所謂「無證不信」是也。則人死之有魂氣存在，又於何證之？曰：皆信之吾心，無反證卽可矣。以信在心，無反證，卽心安而理得，故可信也。

生人見鬼，東漢王充疑之。謂人有生死，衣服無生死，何以生人見鬼亦穿衣服。此之謂「反證」。但鬼是一具體，而魂氣乃一抽象。具體可尋反證，抽象則不可求反證。魂兮來歸，無反證可得，則可信之而心安矣。骨肉葬於土，恐有發掘，故設爲墳墓，歲時祭拜，斯亦心安。祠堂神主，魂氣所歸，則可晨夕敬禮，其侍奉較之墳墓骨肉，殷勤尤遠過之。

西方之上帝乃一具體存在，中國之天則屬抽象存在。具體必求證，而上帝之在人世，則無可證。故耶穌言：「凱撒之事凱撒管」，爲其無可證，乃分上帝、凱撒而二之。耶穌釘死十字架上，乃凱撒事，上帝亦不能管。穆罕默德繼耶穌而起，故使其信徒一手持可蘭經，一手持刀，亦要管凱撒事，庶不致再上十字架。然而既持刀，而人世戰爭不必盡能勝，則上帝神靈豈不有反證。耶、回二教同一上帝，究竟孰眞孰假，誰是誰非，此亦無證，但亦可互作反證矣。

西方人信上帝，又信有魔鬼。上帝具偌大神力，宜可使不再有魔鬼之存在。信有魔鬼，亦卽信上帝一反證。西方人僅重其「所信」，乃不重「信者」。信者受魔鬼擾，則其靈魂受災禍。得上帝保佑，而災禍始免。中國人則信其己，魔鬼上帝皆在己之一心。己心不受魔鬼之擾，則魔鬼亦無以擾之。魔鬼上帝之於己心，亦和合爲一。而外力所在，有所不計。乃有「殺身成仁，捨生取義」，惟尊一己之德性，置身之死生於度外者。

中國既更重在信者之自身，則生平行事，果使問心無愧，縱不侍奉上帝，上帝亦不加罰。卽如爲臣事君，果使盡日祈禱，希君加賞，使遇明君，則決當斥之，不使在朝矣。中國人所重乃在己之「道義」，不計身外之功利。以農事爲證，己之耕耘，必配合之於天時地理五穀之性。己之所能盡力者有限。故但問耕耘，莫問收穫，惟求自盡己責。但業商者不如此想。其貿易謀利，乃是一種功利，非道義。功利則須仗不可知之外力，於是信仰其外在者，惟求於己有功有利。如上帝，能使己之靈魂死後上天堂，則其宗教信仰，亦屬一種功利觀。

尚書太甲篇有言：「天作孽猶可違，自作孽不可活。」農夫三年耕，有一年之蓄。九年耕，有三年之蓄。則遇天時水旱，可以無患矣。是天作孽猶可違也。使己不負耕耘之責，則百畝之地，寧不荒蕪，是自作孽不可活也。商業民族則不如此想，貿易求利，其外在所遇不可知，此乃西方宗教信仰崇奉外力所由起。

印度釋迦所提倡之佛教，雖亦同是宗教，然與西方耶、回二教有大不同處。一則釋迦言「涅槃」，乃抽象辭，與耶、回二教之上帝天堂爲具體性者不同。二則釋迦言塵世「生、老、病、死」四苦，皆由生前作業來。生前作業，乃人類本身事，與耶、回二教之信靈魂非人世現實者又不同。三則釋迦乃以一皇太子離家出走，菩提樹下得悟，又經修鍊始成佛，與耶穌、穆罕默德之自始

卽由上帝命其傳教，初不經由其自身之特殊修鍊者尤不同。信佛教，同經修鍊，同得成佛。耶、回二教，信者僅得靈魂上天堂，決不得同成爲耶穌與穆罕默德，此又大不同。又佛教雖信者同得成佛，而依信者各自之修鍊，又遞有階梯，如佛之下有菩薩，菩薩又分十地。耶、回二教信徒則一律平等，同此祈禱，同此歌頌。僅任職教會者，有地位之不同。教皇乃經選舉，已凱撒化。及其死，亦僅得靈魂上天堂而止。抑且諸佛乃在諸天上，卽諸天亦來聽佛法。耶、回教中之上帝，則絕不來聽耶穌與穆罕默德以及歷代教主之傳道。故耶、回二教，乃於平等上有極大一不平等。佛教則於不平等上有絕大一平等。此皆其大不同處。

佛教來中國，乃於中國傳統文化有其近似處，但亦有一大不同處。佛教與耶、回二教同對人生抱「悲觀」，而中國人對人生則抱「樂觀」。佛教在中國已極盛行，宋代理學家起，周濂溪教二程尋孔顏樂處，而生老病死不爲苦，此卽對佛教一反證。苟使反之吾心，信孔顏儒道，亦在救世救苦救難，而吾心則樂，則何必效釋迦之逃避出世。中國人之由釋返儒，則仍在其一心。卽理學與起前之中國高僧，亦知反之己心，則卽身可以成佛，立地可以成佛，而無前世作業之爲障。南北朝時，竺道生已闡其義。唐代禪宗，更盛唱其說，而天台、華嚴相與助成之。此爲中國化之佛教。

印度地居熱帶，生活易足，人心懶於工作，易於厭世。中國地居溫帶，以農立國，勤勞節儉，乃爲生之本。故佛教主「出世」，而中國人則安於「入世」。此乃中印雙方之大不同處。西方人入世必「尚爭」，中國人入世則「尚和」。此又中西雙方之大不同處。

和則生樂。中國人言：「樂天知命」，樂天卽知命。孔子曰：「五十而知天命。」乃知天之所命於己者，此卽「爲己」之道。中國人言「道」，有天道，有人道，人道之大者爲「仁」。曾子言：「仁以爲己任，不亦重乎。死而後已，不亦遠乎。」仁道卽人道，亦卽天道。以爲己任，則卽爲己之道。死而己之責任方盡，乃得休息。惟仍有後人，繼續任此一大任。此爲中國信仰之特殊處。

人之生必歸於死，此亦天命，人人易知。人之生必付以一番責任，此則非人人所知。天既付人以責，又必付人以能任此責之一番才能，中國人稱此曰「德」。孔子曰：「天生德於予」是也。此德亦稱之曰「性」。中庸言：「天命之謂性」是也。然人具此德性，未必能發揮爲才能，以善盡此責，則必待於學。孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」「忠信」乃天命之性，而「學」則是爲己之道。人必先學而後教。苟其不學，又何以教。孔子曰：「學不厭，教不倦。」學而不教，斯亦可謂之不仁。但學在先，教在後，故宗教之在中國不盛，而惟

內，首當信己之能學。

學為盛。論語二十篇，開首第一字即為一「學」字，此可證矣。故宗教信在外，而中國人則信在己之學，首要則在「立志」。孔子「十有五而志於學，三十而立」是也。孔子七十，始曰：「從心所欲不逾矩。」故中國人之教，乃教人立志為學，其所學則為道。孔子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」是也。其道則曰為己之道，以達於人道，通於天道。其發端則在己之一心，其歸極亦在己之一心。故若謂中國有教，其教當謂之「心教」。信者乃己之心，所信亦同此心。其實世界人類其他各宗教亦可謂同是一心教。歐洲人之心，在其各自之個人，本無心於斯世斯人，其所奉之教，乃猶太人耶穌所創立。耶穌已預為歐洲人留下一地位，曰：「凱撒事凱撒管。」但不僅耶穌上了十字架，直至近代之核子武器，皆屬凱撒事，上帝不能管，此亦見歐洲人之心。耶穌之言，亦久而有驗矣。

一手持可蘭經，一手持刀，此亦阿拉伯人之心。離家兀坐山洞中，或大樹下，此為印度人之心。修身、齊家、治國、平天下，則為中國人之心。凡教必本於心，此亦中國古人所創之「人文大道」，可以證之當前全世界之人類而信矣。

近代國人則惟西方是慕，然不熱中於其宗教，獨傾心於其科學，此選擇亦可謂妙得其宗矣。

科技爲今日國人所競崇，先以賺人錢，最後必達於要人命。核子武器誠屬科技之最尖端。果使第三次世界大戰幸不發生，而科技繼續進展，則必有不上戰場，核武器不待使用，而更有不見痕迹之新殺人利器之出現。如是則世界眞有末日，而死者靈魂盡得上天堂，一切事盡由上帝管，更不由凱撒管，耶穌之言，亦久而有驗。耶穌之最先宗旨亦或可由此而達矣。我誠不勝其爲靈魂界慶賀，但亦不勝爲生命界悲悼矣。然果使人心能變，人同此心，孔子魂氣依然流散天地間，則或有中國人所崇奉之心教之所想像之一境之出現。縱不在中國，或可出現於西方。夷狄而中國則中國之，亦安知其必無此一可能。此其爲中國信仰之最後希望乎？我日禱之，我日禱之。

一神多神，又爲近代國人衡評中西宗教信仰高下一標準。惟中國之多神，亦中國人心一表現。凡中國人所親所敬，必尊以爲神。如父母生我，乃及歷代祖宗，皆尊以爲神。立德、立功、立言三不朽人物，縱歷數千年以上，中國人亦必尊以爲神。士、農、工、商四業，除商業外，孔子爲至聖先師可不論，如稷爲農神，夔爲樂神，其他百工尊以爲神者難縷舉。自人文界推至自然界，吾心亦莫不有敬有親。敬而不親，於心有憾。親而不敬，於心有愧。故天地亦如父母同尊爲神。敬之與親有間，則禮生焉。「禮」者，體也。天地萬物，實與心爲一體。而此體之本，則在我之心，此即孔子之所謂「仁」，而中庸則謂之「誠」。「誠者天之道，誠之者人之道。」於我

心而見其眞實不二，斯得之矣。故孔子曰：「人而不仁如禮何。」然非禮亦無以見仁，猶之無軀體亦無以生魂氣。故中國人言天必言地，苟非有地，則亦不見有天之存在。故子貢曰：「夫子之文章可得而聞，夫子之言性與天道不可得而聞。」而夫子之自言則曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾而親仁。行有餘力，則以學文。」夫子之文章亦惟子貢之徒乃始得聞。故中國人之教，以心之親爲先，以心之敬爲後。知其親，仁也。知其敬，則爲智。而教親教敬，則重在行。行之眞實不虛，則禮是矣。禮不僅在人與人之交往，又必遍及於凡可親而敬者。故在家有竈神，鄉村有土地神，城區有城隍神。名山大川，所至有神。遠之有太陽神、月神、北斗星神。吾生四圍，凡所接觸，多所敬，多所親，遂多尊以爲神。孔子曰：「祭神如神在。吾不與祭，如不祭。」則心與神爲一。通天人，合內外，皆此心，皆有神，皆有禮。則天地亦只是一篇大文章，故中國人之教亦稱「文教」，又稱「禮教」，則多神又何鄙夷之有。

中國人又常「神聖」連言。「聖」言其德，「神」言其能。如謂神工神能是也。工能見於外，而德則存之內。然苟使無德，又何來此工能。西方人重能不重德，凡神皆以其工能言，而不稱其德。近代國人則以己所尊崇之德，轉以奉之西方。如耶穌誕稱聖誕，新舊約稱聖經。其他凡耶教中一切皆稱聖，如稱聖約翰、聖彼得、神聖羅馬帝國等是矣。甚至奧林匹克運動會傳遞火把，

亦稱聖火。但中國觀念神在外，聖在內，惟通天人一內外，乃以神聖連稱。如中國人稱「天地君親師」，縱亦言天地之大德，終不言聖天聖地，亦不言天聖地聖。司馬遷所謂「天人之際」即在此。人有聖德，而可上通於神，則在其魂氣，不在其軀魄。故中國人之於政治領袖，亦只希其爲聖，斷不以神望之。至如父母，則不必盡爲聖，所謂「父子不責善」是也。而親之更勝於天地。「親」之，斯亦「敬」之矣。父母可與天地同敬，而君王天子則決不能與父母同親。至於師，則可敬亦可親，所謂心喪三年，則師之由敬得親，而其親乃可等於父母。君雖當敬，但親不如師。猶之地之可親，亦勝於天。此其當親當敬，可親可敬，豈非皆一本於己心。故中國之教亦稱「名教」。天、地、君、親、師，皆於其一體中分別所立之名。惟此體則本之一心。而此心則即古人之所謂魂氣也。由是言之，故惟孔子魂氣不散，宜爲吾國人惟一之信仰所在矣。則果謂中國亦有宗教，宜稱爲「孔教」，亦無疑。

（民國七十二年七月東方雜誌復刊第十七卷第一期。原題名中西宗教比較。）



略論中國宗教　二

中國自身文化傳統之大體系中無宗教，佛教東來始有之，然不佔重要地位。又久而中國化，其宗教之意味遂亦變。

中國文化最重教育，卽政治亦教育化，周公之制禮作樂是也。周公用之於政治，孔子播之於社會，儒家精神乃以教育爲主。爲儒則必爲師，尊師重道，又爲中國文化傳統主要精神所在。

中國人之教，爲師者必爲其弟子留下地步。中國人之政，在上者亦必爲在下者留地步。君臣相處有禮，庶可樂。禮之流衍，有各種制度。一切限制與度數，皆爲對方留地步，與掌握權力以把持其下之意義大不同。

「禮」者，於分別中見「和合」，於上下間見「平等」，而猶貴於死生人鬼之間得其「通」。周祚啟於武王，但上推文王，又必上推后稷，以見大業之由來。故有宗廟之祭，乃教爲君者勿存自尊自貴之心。先有列祖列宗，傳遞此業，又其上則有天。天人相通，先後相承，豈任一人所能

獨擅此大業。然則中國之禮，即中國之宗教，其原始尙遠在周公之前，而傳遞則直達於近世。故亦可謂中國有宗教，而無教主。爲之主者，即天，即上帝，即列祖列宗。其教直達於吾心，使吾心能上通於列祖列宗，以達於天，達於上帝，斯此大業乃可保持而弗失。非我能保持之，乃吾之列祖列宗得天與上帝之同意而始獲保持之。

天子宗廟之祭，列國諸侯皆來陪祭。諸侯亦各有國，乃由中央天子之列祖列宗所封建。而得此封建，亦不在己，乃在其列祖列宗。故諸侯之歸其國，又必各自祭其祖宗。更下至於庶民之受百畝而耕，亦祭其祖宗。尊祖敬宗之禮，固已下達於天下。禮不下庶人，非指此。此之謂宗法社會。

人之對其祖宗死者有禮，人與人相處亦有禮。父子兄弟夫婦相處，必各爲其對方留地步。君臣朋友相處，亦必各爲其對方留地步。故五倫之間亦各有禮。禮者，體也。有禮則相互各有地位而共成爲一體。父子相與即一體，慈孝主在心，見之行事即成禮。夫婦亦然。其他諸倫莫不然。

中國人所信在天，在上帝，在各自之祖宗。其所奉行，在各自當身人與人之間。而天帝祖宗，亦必爲當世人羣留地步，如是信，如是行，由此乃有人道。人道由天道來，亦由鬼道神道來。鬼亦人也，雖已死，而有其不死者仍留在人間。故此世界乃人鬼合一之世界。鬼世界即融合

於人世界中，其主要乃在人之一心。身必有死，心可不死。此心寄在己之一身，亦寄在父子夫婦五倫大羣間，並可寄在前世及後世之人間。周公孔子之心，即上承其前世人心來，亦仍寄在後世之人心。

孔子繼周公而起，即周公之心以爲心。孔子之心與周公之心相通，故時夢見周公。此心孔子稱之曰「仁」。故孔子曰：「人而不仁如禮何，如樂何。」繼周公，即敬周公之心。故周孔之教，亦可謂之「心教」。周公禮樂，主要使用在政治。孔子仁道之教，則推廣以及於全社會全人羣。周公孔子非爲宗教主，而後代中國人信奉周公孔子，至少當不下於佛教之信奉釋迦，耶教之信奉耶穌。

在朝當政，則當信奉周公以爲政。在野不當政而當教，則當信奉孔子以爲教。中國儒家畢生所志即在此。政教對象在於外，而治之教之之大任，則歸本於己之一心。其他民族之宗教，其所信，皆在外。中國宗教，則既信外，亦信內，而毋寧所信於內者當更重。其他宗教，莫不教其信者奉獻其身於所信。而中國人之教，則教其修養所信於己身己心，而加以表現加以發揚，不啻教人各以釋迦、耶穌自任。此則其大異處。

佛教來中國，教人先出家。中國人生重家，其道大異。但後世中國社會，父母死必邀僧侶來

家誦經唸佛，超渡亡魂，僧侶亦樂爲之。實則僧侶心中亦各有其父母之存在。此即佛法中國化之一證。又佛教主人身地、水、風、火，四大皆空，既不主有人世界，自不主有鬼世界。但以此心悟此法，佛心佛法，則可常存宇宙間。中國佛教乃專從此方面來加發揮，來加宣揚。此心此法即此道，此道瀰滿天地間，則爲佛教中國化之更大表現。此心此道，則以己爲之主，故曰「即身成佛」，「立地成佛」，則人世界即可爲佛世界，實即人世界即可爲聖賢太平世界。此又中國人生理想之所在。

每一宗教各奉一教主，耶、回兩教皆然。佛教分大乘、小乘。釋迦最先所說或僅屬小乘，此後異說宗派紛起，遂有大乘。我愛吾師，我尤愛眞理，大乘佛學已趨哲學化。但說法日分，則教主被信奉之地位亦日降。佛教在印度，終於衰落，亦此之故。其來中國，則惟傳大乘，宗派更日增，而益見佛教之盛。此亦中國民族性情使然。

中國先秦有諸子百家，一師授教，學者稱弟子，其教稱爲「家言」。家言亦有分歧，儒分爲八，墨分爲三。此如子孫分家，但共戴一祖。祖下又分宗。合中有分，分中有合，此乃中國之「宗法」精神。中國僧侶又爲佛法「判教」，各宗各派盡認爲釋迦之說，但有先後之別。判法各不同，然仍同爲一教，則不啻合西方之宗教與哲學而一之矣。此誠中國文化一大特色。

凡宗教，必爲天下古今全人類立教，不爲俗世一時一地一事立教。故成爲一宗教，皆主出世。中國人則主要爲俗世人立教，曰夫婦，曰父子，曰家國天下，斯亦古今人類共同皆然。惟中國之教更重在各自一己之奉行，孔子謂之「爲己」之學。故中國人學尤重於教。孟子曰：「乃我所願，則學孔子。」稱「願」，則是學者之「自由」。孔子已逝世，聖人先得吾心之同然，求之己心，卽得先聖人之教矣，故又曰：「歸而求之有餘師。」此則教者與學者相「平等」，而喫緊則更在學者。孟子又曰：「人皆可以爲堯舜。」但不言人皆可以爲孔子。此因尊師重道，孔子始立教，故後世尊之曰「至聖先師」。而自孔子以下，再不尊奉人爲聖。顏子孟子皆稱亞聖，則孔子不啻爲中國人之教主矣。實則人人胥學，斯人人胥可爲。故周濂溪曰：「士希賢，賢希聖。」佛教中國化，亦稱卽身成佛，立地成佛，皆在一己，此卽「獨立」義。其爲教，則主在淑世，此卽「博愛」義。近代國人競慕西化，羣言自由、平等、獨立、博愛，實則中國人之爲教爲學，已盡此四者而有之。

孟子又曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美。」西方哲學探求眞、善、美，皆在外。如孟子言，則眞善美三者同在己之一身一心，無待外求。則中國之教與學，已併西方之哲學與宗教而一之。而在中國，則無宗教，無哲學，此誠中國文化之深義所在。當商量，當涵養，不

憚邃密深沉以求之。

中庸言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」人同此性，卽同具一天。耶教言天堂，與塵世別。中國人觀念，天堂卽在塵世，同在人之心。故孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉。」是卽人人已同得爲一眞實之信徒矣。修道之謂教，則如孔子。孔子無常師，又曰：「三人行，必有我師。」三人中，一人卽己，其他兩人或有善或有不善，擇其善者而從之，其不善者而改之，則人盡吾師也。何以知其善不善，則比較同行之二人而卽見，故曰三人行。俗語「不怕不識貨，只怕貨比貨」是已。孟子謂「舜善與人同，樂取於人以爲善」，若就宗教言，豈不先有信徒，始有教主。爲教主者，乃學於信徒以爲教。濂溪言「聖希天」。實則天已散在各人身上，各人心中，此所謂「通天人，合內外」。惟必以一己好學之心爲之主，故大學言：「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本。」

唐以前中國人皆同尊周公孔子，則獻身政治終爲人生一大事。惟政教合，故孔子與周公同尊。及宋以後，乃改周孔爲孔孟，又增以大學中庸定爲四書，爲人人所必讀，其重要似猶過於五經。則教尤尚於政，學尤尚於仕。不必出身爲仕，而人生大道亦可盡於己之一身。但終不謂凱撒事凱撒管，政治仍在此人生大道中。如信佛教，亦可不出家，爲一居士。此見中國人性情之廣大

融通處。故中國人能信佛教，同時又能信回教、耶教，而和平相處無衝突。莊老之徒，其後亦創爲一道教。儒家則終不成爲一教，更見爲廣大而高明矣。

中國民俗又有土地城隍，及其他諸鬼神之奉祠，並及於妖精百怪。此皆非道非釋，不成爲教。在上者或斥以爲淫祠，但亦不嚴加廢禁。亦見中國人性情之廣大融通，不僅合天人，又合大地山川，並及宇宙萬物而爲一。要之，則主在人之一心。能慈、能孝、能忠、能信，則隨其宜而並容之。今國人則必斥之謂非宗教，非科學，非哲學。但就文學論，則此等亦有可爲文學題材者。卽如清初聊齋誌異，乃民間一流傳甚廣之文學作品。以文學眼光視之，亦終不宜盡斥爲迷信。故爲中國社會來寫一部中國宗教史，此等亦爲中國文化體系中之一鱗一爪，不當擯棄不述。

孔子曰：「敬鬼神而遠之。」又曰：「祭神如神在，吾不與祭，如不祭。」是孔子於鬼神，非信非不信。宗廟社稷，以至祖先祠堂，祭拜之禮，特以教敬，斯已矣。敬則仍在己之一心，務使己心能敬。「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」知與不知分，則信與不信亦難定。又「子不語怪、力、亂、神」。此四者，西方文學，一切小說戲劇多好言之。西方宗教則惟上帝一神，與文學中言神有別。今人謂西方宗教乃「一神論」，實亦可謂之「無神論」。中國古詩三百首，以及離騷楚辭，皆言神，但與西方文學中之神不同，以其與怪、力、亂不同。故若謂中國有宗教，乃「

多神教」，而孔子亦近神。漢賦及樂府，下至詩詞散文，以及小說傳奇，雖亦間有怪、力、亂，然皆非言怪、力、亂、乃別有所指。如水滸傳乃以忠義爲言，非唱亂。金瓶梅則及於亂矣，非亂於上，乃亂於下；非亂於國，乃亂於家；斯尤亂之甚者。然金瓶梅終爲禁書，不得流傳。聊齋誌異言怪，亦非言怪。凡中國文學中言神，則莫不涵敬意。此見全部中國文學雖言怪、力、亂、神，亦無大違於孔子之教。近代國人乃以西方文學爲宗，提倡新文學，怪、力、亂皆不排斥。而金瓶梅則以新文學觀念再獲提倡研究。亦有人言，提倡新文學勢必達於非孔反孔，此亦一例矣。

又如平劇中有白蛇傳一劇，白蛇爲怪爲亂，而法海則爲神爲力，雙方鬪法，白蛇負，被幽雷峯塔下。白蛇夫許仙官，乃一極平常人。然劇中表演，毋寧同情許仙官與白蛇精，而於法海之神通廣大則轉少贊賞。尤其是「祭塔」一幕，白蛇與其子相晤，唱辭哀怨，可使聞者泣下。夫婦母子，人倫大道，劇中寓意，亦不失中國文化大傳統。惟偏在怪、力、亂、神方面，乃終成爲一小說一戲劇，終非中國文學之正統。

今再言孔子何以不語怪、力、亂、神。姑再舉一小例。余幼時親見鄉間有招魂術，一村婦口念咒語，能招亡魂附體發言。其言非亡魂親人絕不知，而此村婦能言之。此術遍布中國全社會。類此術者尚多，今不縷舉。凡此皆屬神而怪。今國人盡斥此等爲迷信，又謂其是一種低級信仰。

中國人言魂魄，魄附體以俱滅，魂氣則無不之。如孔子之魂氣，豈不仍流布存在於今日之中國。村婦招魂及其他怪術，實皆有關魂氣方面。若認此卽爲中國之宗教，則中國宗教中實涵有極多科學成分。卽須有此下一種新科學加以深究與詳闡，不得以西方科學所無，卽盡斥之爲不科學。但非積長時期多數人之研尋，不易遽得定論。孔子則志在人道，志在教人心能有信，能有敬，求之內，不求之外，所以不語怪、力、亂、神，並其言性與天道亦不可得而聞。

後起如道家陰陽家，多言自然，言宇宙萬物，遂多轉入人間迷信。儻能深究，實皆有關科學。英人李約瑟著中國科學史，乃謂中國科學源於道家。惟孔孟儒家則所重不在此。中國文化大體系偏重儒家一途，自然科學乃不能如西方之暢盛發展。若以爲此乃中國文化之所短，實亦卽中國文化之所長。蓋中國亦自有科學，自有發展，特其途向不同，此亦中西文化體系之相異處。

孔子所常語者爲禮，禮中必有鬼神，又所尊奉。惟禮非爲鬼神而有，乃爲己心而有，故孔子言：「人而不仁如禮何。」禮者，體也。主於中屬於內者爲心，見於外則爲體。故禮必隨時隨地隨事而有變。心則一，無變。然必合內外乃成體，乃爲一，而必多變，而變必歸於一。故孔子之教，可謂之「禮教」。中國之政治，亦可謂之「禮治」。卽中國之文學，亦必有禮之意義存其間。禮卽此人文大體。亦可謂凡屬宗教皆卽禮，乃於人文之禮中求別創一禮，故宗教遂成爲文化中之

另一體。中國之禮，皆大通合一，故中國宗教，亦同在此文化大體系中，而可不別成爲一體。中國有吉、凶、軍、賓、嘉五禮，治軍亦一禮，故亦無力、亂可言。若如今世西方之有核子武器與太空飛行，以中國觀念言，則怪而進於神矣。其神爲可尊乎？不可尊乎？要之，已不在禮中。禮必「有常」，又必合內外以「成體」。核子武器乃分裂敵我，顯爲二，不爲一，又不可常。故治軍果有禮，核子武器絕不在其內。周孔之言禮，亦可謂其非宗教，非哲學，非科學，非文學。非我族類，其心必異，以其他民族之文化來相繩糾，則宜見其爲無一而有當。

西方文化乃求合諸體以成體，而此諸體則皆各求發展，不易合成爲一體。中國文化則從一體中演出此宗教、科學、哲學、藝術之諸項，凡此諸項，皆不得各自完成爲一體，此其異。

惟其西方人文不易合成爲一體，故必以法維持之。中國非無法，但言「禮法」，不言法禮，則法亦必統於禮。乃從一體中生出法，非由法以摶成此一體，亦已明矣。中國人又言「道法」，則法必統於道。法則爲一種力，其力在己之外。禮與道則爲一種情，一種意，此情意則在人之心。故曰「王道不離乎人情」，則不能外於人情而有法，亦卽此見矣。而成爲一宗教，又豈可外於人情乎？西方教會組織實亦是一種法，一種力。中國不尙法，不尙力，故若中國無宗教。西方一切組織，一切系統，乃盡在外形上作分別。中國則在各己之內心上摶成爲一統。此爲中西文化

之最大相異處。

今再由教而言學。西方學校亦尚組織，有系統。每一人由小學中學至大學，分科受教，其所師，當在百人上下。故西方人無尊師重道觀，惟求自創造，自發明，自爲一專家。中國有私塾，有書院，皆一人掌其教。故來學者必知尊師。其自居則爲門人，爲弟子。故西方宗教有教主，而學校之教則無主。中國則無宗教，而教必有主，有師道。天地君親師，師居其一。亦可謂西方乃有教而無師，中國則凡教必有師，斯又一異。

中國人崇尚人性，性亦可流爲不德，而德則必從性中來。藝術亦必本之性。西方人言眞、善、美，皆從外面著眼。中國人則一返之己性。孔子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」知屬「眞理」，好成「道德」，樂則「藝術」。若就此意言，科學在人生中，必進而爲道德，尤進乃爲藝術。此爲中國人觀念。西方宗教主原始罪惡論，善德則一歸之天，但人爲不善亦本之性，則其於道德既不好之，亦不樂之矣。宗教信仰乃是一種畏天命，非知天命。既不知之，又何好何樂。自中國人言之，則亦一種功利觀而已。故西方宗教乃分「天」與「人」爲二。世界必有末日，科學乃求以反天，人憑其知識技能來利用天，征服天。中國人之道德藝術則「通天人，合內外」，而自人性、人情、人心爲出發點。中西文化分別，可謂主要正在此。



略論中國哲學 一

「哲學」一名詞，自西方傳譯而來，中國無之。故余嘗謂中國無哲學，但不得謂中國人無思想。西方哲學思想重在探討眞理，亦不得謂中國人不重眞理。尤其如先秦諸子及宋明理學，近代國人率以哲學稱之，亦不當厚非。惟中國哲學與西方哲學究有其大相異處，是亦不可不辨。

中國人好人與人相處，不願把自己割裂人外，高自標置，輕視他人。此一種謙恭退讓之心理積習，乃於中國學術有大影響。卽如孔子，近人每稱「孔子思想」，「孔子哲學」，此亦有宜。但孔子最喜提出一「仁」字，卻謂：「若聖與仁，則吾豈敢。」此固見孔子之謙恭退讓，但孔子於此仁字雖加解釋，而未作詳細之闡申。只答他人問，或自偶言，論語所載，逐條不同。近人又好爲孔子仁的思想、仁的哲學等論文，多就論語各條彙集爲說，自加發明。但謂孔子思想不邏輯，無組織，無條理系統，則又不然。此顯見中國哲學與西方哲學之有不同處。

孔子提出此仁字，後代國人遞相傳述，亦特爲作註。東漢末鄭玄曰：「仁者，相人偶。」此

「相人偶」三字乃仍須後人更為解釋。康成意特謂人與人相偶而仁始見，若非人相偶，將不見有此仁。唐代韓愈又曰：「博愛之謂仁。」中國人每「仁愛」連言，以愛說仁，宜無不當。但人之愛各有別，又如何乃為博愛，此則仍須有說。南宋朱子註此「仁」字則曰：「仁者，心之德，愛之理。」康成相人偶從外面說，昌黎博愛從內心說，朱子則說內心之愛亦有條理不同，則三人說實一貫相承。惟朱子言「德」字、「理」字，若非詳加闡說，仍不易明。余只就近代通俗語說，仁只是一種同情心，人與人有同情，即是仁。但不知此說究有當否？又不知此後人更將如何來說仁。然則只一「仁」字，乃成中國兩千五百年來一項共同思想，共同哲學，而似乎仍未達於一定義之完成。此又中國哲學與西方哲學之一不同處。

孔子又每「仁禮」連言。「禮」字似乎不專屬思想，而中國此一禮字，卻愈推愈廣，愈傳愈久。直至清代秦蕙田編為五禮通考一書，分為吉、凶、軍、賓、嘉五禮，尚僅專就上層政治方面，根據歷史事實加以纂修，而卷帙之浩繁，內容之複雜，已足驚人。今不得謂孔子哲學思想不重禮，而禮之考究，則又似乎不宜盡納入哲學範圍內。此則又是中國哲學與西方哲學一不同處。

孔子又每「仁智」連言。此「智」字似當屬思想範圍。何等思想始屬智，此似一思想實質與方法問題，但孔子又似未加詳言。中國後人常以「仁、義、禮、智、信」五字並言，論語固亦言

及「義」字「信」字，但專以「仁禮」「仁智」並言，似乎已占孔子思想之最主要部分。中庸又以「知、仁、勇」爲三達德，「智」與「知」宜當作何分別？今人言哲學，似專歸之思想與知識方面，而於孔子之言禮、言智、言勇、言信，有所不顧，則宜不能得孔子眞意之所在。此又中國哲學與西方哲學一不同處。

繼孔子而起者有墨翟。儒墨成爲先秦思想之兩大派。墨翟言「兼愛」，與孔子言「仁」有不同。孔子言愛有分別，朱子言「仁者愛之理」是已。兼愛則是一無分別愛，故曰：「視人之父若其父。」既不主分別，乃亦不言禮。發明孔子言仁，不得忽略此禮字。墨子非禮又「尙同」，孔子則「尙別」，其言「君君、臣臣、父父、子子」是也。故孔子又曰：「必也正名乎。」名卽其別也。若謂視人之父若其父，則父之名已不正。於是墨家之後乃又有名家，其論名，則與孔門儒家言又不同。然則討論孔子思想，必當以與孔子相反之墨家作參考。而衡量墨家思想，又當以後起儒家之與墨家相駁辨者作論點。要之，中國思想屬「共同性」，屬「一貫性」，卽儒墨相反，亦猶然。而後起儒家言禮又有主張「大同」者，則在儒家思想中又滲進了墨家義。孟子曰：「能言拒楊墨者，聖人之徒也。」乃後起儒家，又轉引墨義來廣大儒義，卽大同之說是也。此見中國思想特富「和合性」。故治中國思想必當就中國思想之發展與演變中來說。苟以治西方哲學之態度與規則

來治中國思想，則實有失卻眞相處。

儒墨之後又有道家。茲據老子爲說，老子曰：「道可道，非常道。名可名，非常名。」老子特舉「道」與「名」兩詞，其實卽據儒墨之所爭而言。不通儒墨，卽無以通老子。老子又曰：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，忠信之薄，而亂之始也。」此處老子所用道、德、仁、義、禮各詞，皆承儒家言，而意義各不同。又老子此處反禮則同墨，是則儒、墨、道三家，在當時實同具有共通性，一貫性，而亦並有其和合性，與西方哲學之各自成爲一專家言者，又大不同。

繼老子之後有中庸，其書當出秦代，爲治中國思想哲學者所必究。而其書收入小戴禮記中，則治中國思想哲學者，絕不當置禮於不問，此又一證矣。中庸言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」此天、命、性、道、教五字，皆前人所熟論，而中庸承之。子貢言：「夫子之言性與天道，不可得而聞。」但孟主性善，荀主性惡，皆力言性。天命猶言天道，孔子所不言，墨與道始言之。莊老道家不言性，專言道。荀子言莊子「知有天不知有人」，則莊老所言皆天道，非人道。老子曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」則莊老言道，卽言自然。孟子曰：「莫之爲而爲者，天也。」則此「天」字亦猶指自然。中庸言：「天命之謂性。」斯性亦猶自

然，是在儒家言中已融入了道家義。又中庸言：「率性之謂道。」此道始是人道，而連上句言，則天道人道亦一而二，二而一矣。是則雖同用此「天」字「道」字「性」字，而內涵意義則各有別，此卽老子「道可道非常道，名可名非常名」之旨也。是則儒家之顯用道家義，又益明。

又有兩書爲治中國思想哲學者所必究，一爲秦相呂不韋之呂氏春秋，一爲漢代淮南王安之淮南王書。兩書皆會集賓客通力爲之，又皆會合以前諸家言，而求和通成一定論。此又中國思想有其共通性、一貫性、和合性之一明證。其實孔子以下兩千五百年來之中國思想，莫不求會通和合以臻於一定論，一如呂氏春秋、淮南王書之所爲，而豈欲各自獨立，以各創一新見，以求異於他人之謂乎！此尤是大値研討一大問題之所在也。

繼此再言宋明理學。朱子力言「理氣」，近人依據西方哲學術語，謂朱子乃主理氣二元論。實則朱子明言：「氣中必有理，理卽見於氣。」則理氣亦二而一，一而二。朱子又言：「必分先後，則當理先而氣後。」據是言之，可謂朱子乃主「理氣一元論」。其實朱子「理氣」二字，採自莊老道家。佛家華嚴宗亦用此「理」字，故有事法界、理法界、理事無礙法界之分別。朱子編近思錄，第一卷爲道體，可見北宋周張二程尙用「道」字，不用「理」字。朱子用「理氣」二字乃後起，採之道、釋兩家，但朱子又確是儒家之嫡傳正宗。此可見中國思想中國哲學，不主獨自

創造，特立一新說，乃主會通和合，成一共同的，一貫的，有傳統性的定論。此乃中國思想中國哲學之與西方大不同處。

同時與朱子樹異者有象山。後世稱「朱陸異同」。朱子主「性卽理」，而象山則主「心卽理」。孔子七十而從心所欲不逾矩，此可謂之心卽理。然自十有五而志於學，經五十五年工夫，而始達到此境界。而孔子之所謂學，顯然不專指思想，故曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」「學」與「思」分作兩項工夫言。此又中西一大不同處。朱子在此上亦言之極謙遜，說象山偏在「尊德性」，自己偏在「道問學」，戒學者當兼取象山講學長處。西方哲學則既非尊德性，亦非道問學，又顯與中國學問途徑有別。

象山之後又有明代之王陽明，理學遂分程朱與陸王。相傳陽明晚年有天泉橋四句教，陽明曾告其門人錢緒山：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」其實此四語，只是在解釋大學。象山教學者「先立乎其大者」，則本孟子。陸王乃理學大師，又是理學中最富創闢性，最不喜拘守舊說，敢於自立己見，自信己意，與程朱有不同。實則此兩人亦仍是爲前人作解釋而已。或認爲陸王近禪，多釋氏義，則朱子何嘗不近莊老，多道家義。中國學人必前有所承，必主會通和合。而陸王之與程朱同爲儒學，則大體無疑。今吾國人喜據西方傳

統來作批評，則中國古人全無是處，又何必作程朱、陸王之分，又何必作儒、釋、道之別乎！

錢緒山以陽明四語告之同門王龍溪，龍溪不以爲然，謂「心體既無善無惡，意亦無善無惡，知亦無善無惡，物亦無善無惡。」兩人以此相爭，告陽明。陽明則曰：「予本有此兩意，龍溪之語可以開示具上根性人，緒山語則以開示上根性以下之普通人。實則緒山四語明明聞之其師，龍溪對之持疑，陽明聞之乃謂本有此兩意，龍溪語乃以告上根人。此兩番話乃啟此下大爭論。今就另一方面言，豈得謂緒山僅一普通人，不具上根，故陽明只告之如此，龍溪獨具上根，故告之如彼。今當謂龍溪語本非陽明所告，陽明乃聞而欣然，加以同意。此其心胸之寬濶，意態之和平，亦見陽明平日爲人之眞可愛矣。中國人論人，尤重於論學。象山陽明，論其人則亦確然儒者。論其學，論其所言，縱有失當，而不害其爲人。此尤中國文化傳統一大特點，烏得專據學而不論人，亦如專據思而不論學，皆非其正。

孟子言「知人論世」，今人則謂欲究一家之思想與哲學，必同時討論其時代背景。此即見用心廣狹之不同。西方哲學只重其思想，中國則更重其人。無論爲老爲釋，其人則均可重。無論爲漢儒宋儒，其人亦俱可重。無論其爲程朱與陸王，其人亦同可重。不僅哲學如此，一切學皆如此。如史學，如文學，如藝術，爲一書法家，爲一畫家，皆如此。今人則不論其人，專論其學，

則宜與中國自己傳統必有大相違背處。抑且時代背景，人各有別，而中國則又必有一共同傳統。學由人來，人由天來。此又其一大相異處矣。

抑且西化東漸，乃最近百年之事。以前中國人只讀中國書，只想做一中國人，其有與西方不合處，宜皆可諒可恕。中國人亦非專己自守。佛法東來，中國高僧信其法而傳之者多矣。然凡爲高僧，皆言佛法，卻不來反儒教。佛法傳則儒教自息，不待先闢儒始傳佛，此亦中國人意態。如韓愈力闢佛，但其遇見大顚亦加喜好。其徒李翺，則多採佛說，但亦於愈未嘗稍加以闢斥。亦有力加以闢斥者，則如顧亭林之於王陽明。然知人當論世，晚明以下之王學流弊，則洵有可斥矣。

又余嘗謂中國人自居必知謙恭退讓，故其待人則必爲留餘地。發言自抒己見，每不盡言。若對方是上根人，我自不煩多言。若對方係普通人，則我雖多言亦何益。中國人做人，本非由單獨一己做，康成之所謂「相人偶」是也。如孝，則必對父母，而父母各異，如何孝其父母，亦何一言可盡，故必求人之反之己性，反之己心，以自盡其孝，則不必亦不能寫爲「孝的哲學」一書。此猶孔子並不寫爲「仁的哲學」一書是已。故若謂中國有仁孝哲學，則必人人自爲之，又必待此下百世人同爲之。中國哲學之必爲有共通性，一貫性，傳統性，而不成爲專家言者在此。則又何

必強中國人必爲一西方哲學家，乃始謂之是哲學乎。道不同，不相爲謀。若他年西方哲學其道大行，則中國古人言自亦無人理會，不必特加以申斥也。此亦是一套自然哲學。不知今日專心慕好西方哲學者，意謂如何。

（民國七十二年九月，東方雜誌十七卷三期）

略論中國哲學 二

西方思想重分別。如黑格爾辯證法，有甲則有非甲，合爲乙。又有非乙，合爲丙。始此以往，則永無止境。故西方思想有始而無終，有創而無成。有變有進，而無完無極。中國則不然。乾道生男，坤道生女。男不稱非女，女不稱非男。男女和合爲人，既具體又確切。人又與禽獸別，但人與禽獸合稱動物，以與植物相對。有生物則與無生物對。萬物與天地對，合成一大體。在此一體中，天地萬物亦各有止有極，即有成有終。

人有男女，禽獸亦有雌雄牝牡，則正反合一形式，已臻複雜。又如男女結合爲夫婦，則夫婦即成爲一體。此非於一男一女之外別有增加。又如死生爲一體，生可以包括死，死可以融入生，亦非於生之外別有死。即如天地，地可以附於天，非天之外別有地。一陰一陽之謂道，其實陰亦即歸納於陽，非於陽之外別有陰，亦非於乾之外別有坤。曰天，曰乾，曰陽，即可以盡此宇宙矣。

乾道成男，坤道成女，則婦從夫，乃天道。今人則譏此爲中國之重男輕女。然英國至今始有一女首相，美國至今尚無一女總統，則西方豈不亦重男而輕女。又如宗教信仰，上帝亦屬男性，獨陽無陰，豈不亦是重男輕女之一證。而耶穌終有一聖母，則亦如中國雖重乾而終有一坤與爲對立矣。

易繫辭有言：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」是易以「動靜」配「乾坤」，而乾之與坤，又各有動靜。又言：「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。一闔一闢，謂之變。」是則又謂坤之闢卽乾，乾之闔卽坤矣。此與西方哲學中之辯證法又大不同。卽如男女，亦可分動靜。男偏動，女偏靜，而男女雙方又各有動靜。固不得謂男性無靜，女性無動。易義至顯且明，具體可證，無可非難。則黑格爾之辯證法，可見其疏略而不備。

易謂「乾之靜也專」。專者專一，卽專於天，亦卽自然。在中庸則謂之誠。誠則必專必一，否則不見其爲誠，故曰：「誠則一。」盡宇宙間，惟其爲至專至一，乃至無可名，故道家又稱之曰「無」。無之對稱則曰「有」，而一切有則可盡包涵於無之中。故有無正反之上，更無一合。合卽合於無，猶天地正反之上，卽合於天。西方哲學則不能有中國人「天」之一觀念。如科學中之天文學，研究太陽系乃及諸星羣，自中國人觀念言，皆應屬地不屬天。又如宗教言上帝管理天

堂，自中國人觀念言，此天堂亦應屬地不屬天。此上帝乃一超人格之至高之神，但仍有其人格性，仍非中國人之所謂天。上帝管理天堂，宰制靈魂，則上帝與天堂靈魂非專非一，非可謂上帝卽天堂靈魂內在所存之一誠。若謂西方有此誠，卽西方哲學所謂之眞理，此眞理之誠，則在外不在內，故不專不一，而非中國之所謂誠矣。

惟此專一之誠，其動乃能直。直之反面爲曲。而依中國觀念，則曲仍包在直之內。故易曰：「直方大。」直向前，遇阻而改向，然仍是直向，則直與直之間乃成一曲，中國人稱之曰「方」。方者直之改向，而仍不失其直，乃成一曲。中庸曰：「其次致曲」是也。能直能方，則能大矣。故中國所謂之「一曲」與「大方」，仍是一體。依西方幾何學言，方則已成一面，而其實只是一線，線則是直。直只是一線，而其實只是一點。依中國觀念言，點始是一專。所專則只在一點上，而此一點實亦可謂之無。孟子曰：「莫之爲而爲者天也。」故天屬「無爲」，卽屬自然。而無爲自然，乃屬動靜而一之。

至於坤之靜則曰「翕」，其動則曰「闢」。翕者收斂凝聚義。不專不一，則其勢必分散。凝聚此分散，而使歸於一，則曰翕。旣翕而爲一，則其動向前，如門之翕而闢。翕者向內，成一「中」。闢者向外，成一「和」。故莊周言：「得其環中，以應無窮。」

西方人好言「創造」，而中國人則言「保守」。其實創造必求一「成」。使其有成，自當保守。故中國政府每一朝代有創始開國之君，亦必有繼統守成之君。若如西方人，永求創造，而終不有成，則此創造爲無意義無價值，復何可貴。

希臘人能創造一希臘，但不能守。羅馬人能創造一羅馬，但亦不能守。現代國家雖亦各有創造，但迄今亦各不能守，於是乃轉而爲今日之美蘇對立。但核武競賽，今日之局面，此下將仍不能守。故西方歷史乃一有創無守之歷史，有進而無止，有始而無終。此爲有直而不專，有闢而無翕，有動而不能靜，則無「正反合」可言矣。

中西文化之不同，其實起於農商業之不同。中國以農立國，五口之家，百畝之地，幾於到處皆然。父傳子，子傳孫，亦皆歷世不變。日出而作，日入而息，夫耕婦饁，老人看守門戶，幼童牧牛放羊，舉家分工合作。春耕夏耘秋收冬藏，同此辛勞，亦同此休閒。其爲工人，亦與農民同有規律保障之生活。一家然，一族一鄉同然。同則和，安則樂。論語二十篇之首章曰：「學而時習之，不亦悅乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」孔子之所以教人，實卽當時中國農民之同然心理也。而後人之所想像「一天人合內外」之境界，則從來農人之生活境界也。

西方古希臘亦有農民，擯之在野，淪爲農奴。商人則居都市中，越洋跨海，遠出經商。然買賣雙方，須各同意，乃得成交。購與不購，購價幾何，皆決定於購方，乃購方之自由。故售方亦如賭博，在己無確定之把握。同隊而出，贏利厚薄有不同，故亦不免有妒爭之意。歸而家人團聚，則別求一番快樂以自慰。故其爲生，雜而無統，分別而不和，向外多變，不安而爭，不和不樂，而亦前進無止境。於是乃成其所謂「個人主義」與「唯物史觀」。先則爭利，繼以尋樂。而利非眞利，樂亦非眞樂。人生乃在尋與爭之中，究竟目的何在，則尋不到，亦爭不得，乃惟新惟變之是務。

西方人重創造，並不許模倣。商業貨品必有商標，一家專利，不許他家冒用。標新立異，花樣叠出。此風影響及於學術界，於是哲學家中，乃有「我愛吾師，我尤愛眞理」之名言。眞理同爲哲學家所尋求，但前人所得，後人亦不貴承襲。故開新始可賞，守舊不足珍，否則乃無一部西洋史。而中國人則謂，天不變，道亦不變，師法相承，循規蹈矩，不貴新創，始合理想。此又其大不同處。

又如近代西方生物進化論言：「物競天擇，優勝劣敗，適者生存。」中國人好言龍，龍乃古生物，今已失其存在，豈爲劣者；如蠅如鼠，豈爲適而優者，乃得迄今生存。中國人則僅言：「

天地之大德曰生。」又曰：「勝敗兵家之常事。」又不以成敗論人。如諸葛亮司馬懿，五丈原對壘，諸葛病死軍中，西蜀亦即滅亡。司馬一家，開創西晉。而中國後人極尊諸葛，司馬氏豈能相比。又如關羽岳飛，尊爲武聖。以其事敗，恐人不知敬，故乃特加崇揚。今人則謂乃崇揚失敗英雄，不知關岳之所成，乃有更大於其失敗者。此亦崇敬其成，非崇敬其敗也。中國人主和合觀，不主分別觀。會通於他時他地而觀其大，則關岳有成功。分別於他時他地而單獨觀之，則惟見關岳之失敗矣。

故中國人言思想貴主「通」，西方思想則貴有「別」。西方人須一家有一家之特出思想，而中國人則貴在共同問題中有共同態度共同思想。故西方人貴有一人內心思想之獨特異人處，中國人則貴觀察於外而有其共同之標準與尺度。孔子曰：「述而不作，信而好古。」但孔子生時已非古人之時，故雖信而好古，但亦有變。所謂「述」，乃亦孔子之「新」，而無背於古人之「舊」，此之謂「通」。兩漢亦通於三代，唐亦通於漢，五千年歷史相承，仍貴有一通，仍不失其爲一中國。哲學史學，亦貴通。故孔子作春秋，謂之史學，而不謂之哲學。孔子作春秋，實述舊史，仍守舊法，故史學又與經學通。又謂經史皆是文章，則文學亦與經學史學通。而出於孔子之手，爲孔子一家言，則「經、史、子、集」四部之學，在中國實皆相通，而學者則必稱爲「通人」。

人類相同，故可信。孔子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今。」此猶謂焉知來者之不有如丘其人者出也。揚雄亦言：「後世復有揚子雲，必好之矣。」則中國人既信古人，亦信己，又信後人。守舊卽以開新，開新亦卽以守舊。孔子守周公之舊，乃卽所以開己之新。故孔子乃承周公之傳統而現代化。周公乃如一舊孔子，孔子則如一新周公，新舊之間，變中有化，化中有變。變屬地，化屬天。中國人觀念中之「天」，乃爲一「大化」。西方人則知變不知化。故就雙方歷史言，可謂春秋戰國化而爲秦漢。西方歷史，則希臘變而爲羅馬，乃從頭新起，不得謂希臘之化而爲羅馬。中國人言「人文化成」，西方人實無此觀念。卽如西方一部哲學史，亦僅可謂由柏拉圖變出亞里斯多德，由康德變出黑格爾，不得謂亞里斯多德與黑格爾乃由柏拉圖與康德化成。故一部西洋哲學史，可謂創新立異，有無窮之變。而一部中國思想史，則上下古今，一體化成。此乃其大相異所在。

西方人言「變」，則謂之「進」。然進之反面爲「退」，西方人又知進不知退。農業社會，百畝之地，不能再進。而三年耕有一年之蓄，九年耕有三年之蓄。春耕夏耘在進在取，秋收冬藏在守在退。而三年之蓄，則更在進中預求退。此乃中國人進退之合一。而西方商業社會進展至資本主義，富則求愈富，進則求愈進，乃不知所謂退。

孔子志在學周公，乃及其老，則曰：「道之不行我知之矣」，又曰：「久矣我不復夢見周公」，是孔子志在進而知退一大證。漢唐儒以周孔並尊，宋明儒乃以孔孟並尊，以孟子易周公，此亦求進而知退之一例。大體言之，儒家主進，道家主退。乃中國儒學自中庸、易傳以下，無不兼融道家言，故知進必知退，乃中國人文大道之所在。顧亭林有言：「國家興亡，肉食者謀之。天下興亡，匹夫有責。」是中國人之退，亦即所以爲進矣。此義尤值深求。故曰進曰退，一正一反，其合則在退，但亦可謂之在進，此乃中國之大道，非簡單申衍可明矣。

今人言進，則曰「進取」。中國古人言退，則曰「退守」、「退藏」。「取」之與「守」與「藏」，亦正反相對，而其合則當在守與藏。但西方人則知取，不知守，不知藏。大英帝國數百年來，其所進取於全世界者，亦可謂既久且廣矣。但其所守所藏今又何在？中國人言「開花結果」，實則開花是在進，而結果則已在退在藏。由舊生命展演出新生命，其主要機栝即在此所結之果。西方人生，則似惟主開花，而不知求有結果。希臘羅馬之與英法現代國家，都曾開花，但皆無結果，即由其不知有退藏一面。一切西方哲學，亦如正在開花，故一部西洋哲學史可謂繁花盛開。而一部中國思想史，則惟見其果實纍纍，不見有花色之絢爛。此亦一大異。

易繫辭言：「坤之靜爲翕，動爲闢。」翕即退藏於密也。其闢仍是所翕之闢，非向外有進

取。「君子闇然而日章」，「闇」與「章」又一對立，乃其闇之日章，非棄其闇而進於章。故西方進取，必見爲異體。而中國之退藏，則仍屬同體。中西之異卽在此。

又如中國人言「魂魄」，亦一對立。魄屬體，魂則屬心，而體則統於心。體相異而易壞，心則同而常存。體壞則魄不存，心存則魂常存。孔子之體已壞於兩千五百年之前，故孔子生前之魄已散。孔子之心則一成不壞，故孔子之魂則猶存於兩千五百年之後。中國人謂此爲「不朽」。故死生對立，一正一反，亦可謂之以死合生。惟其死中有生，生能合於死，故得死後有不朽，而中華民族乃歷五千年而長存。中國之國土，則卽成爲中國之天堂。西方亦死生對立，其和合則又另爲一事，卽其宗教信仰之靈魂與天堂，故此世界乃必有末日之來臨。西方近代科學之核武器創造，則不啻爲促成此末日來臨作準備。

西方哲學如黑格爾，其主「正反合」，乃於合一後仍有其新的對立，則此世界，無止無歇，永成一對立。中國觀念則正反本屬一體，天人內外本屬和合，乃由和合中展演出對立，而終無害於其和合之一體。故在西方學術界，乃有科學哲學之對立，在中國則並無此對立。西方又有宗教與科學之對立，中國則仍無此對立。

西方科學宗教，一主「物」，一主「神」，然皆具體落實。惟主神則在「可信」，主物則在「可

證」，其先皆屬一種大膽之假設。哲學則架虛乘空，不具體，不落實。如柏拉圖之理想國，卽烏托邦，絕不從當時希臘實況或雅典實況建議設計，乃僅從其一己意見發言，故與中國古人之政治思想如周公如孔子者大異其趣。故西方哲學重客觀，不重主觀，於此哲學家本身之時代與地區，乃絕不介意。卽如康德，其人生平，記載備詳，但與其哲學無關。在中國，則讀其書貴能知其人，如論語孟子是矣。讀莊子書，雖不能詳見莊周之爲人，但亦可從其書約略推想。讀老子書，則書中惟見老子之思想，不見老子之爲人，乃始與西方哲學家有其類似處。讀中國文學亦然。如讀屈原離騷，可知屈原其人。讀司馬相如諸賦，則作者其人不在內，故揚雄譏之爲雕蟲小技。讀李杜詩，則知李杜其人。讀韓柳文，則知韓柳其人。讀水滸傳與三國演義，並不能知施耐庵與羅貫中，故小說不爲中國文學之正宗。卽如讀史記，亦可備見司馬遷之爲人。讀漢書，則班固爲人較少見。而史、漢兩書高下，亦於此判矣。此亦中國學術傳統精神之所在。今人乃一切以西方爲衡量，乃謂不先讀康德哲學，無可明朱子之思想。是朱子在康德前，已預知其後世西方有康德而先與之同，斯亦出神入化，可謂極人類聰明之至矣。否則一切思想必以康德爲宗主，同則是，異則非，儘可專讀康德書，專治康德哲學，何不憚煩必再及於朱子。

近代人嚴復，譯西方哲學書，有羣己權界論。「羣」與「己」亦相對立。然依中國人觀念，中外

古今，羣中只有己，羣爲其大共相，己爲其小別相，大共中有小別，仍爲一體，非對立，則何權界可言。中國人一切學術思想行爲只一「道」。堯舜之禪讓，禹之治水，稷之教稼，契之司教，夔之司樂，皐陶之司法，盛德大業，其道則同，皆本於天，此亦可謂乃中國之宗教。旁及於農田、水利、音樂、律法、教育諸端，則科學藝術胥融納其中矣。此亦可謂中國傳統哲學思想之主要精神所在，而實亦無獨立之哲學。近代國人必崇西化，特據西方哲學，求爲中國古人創立一套哲學，而又必據西方哲學作批評，使中國哲學乃一無是處，終亦不成爲哲學。斯誠不具體不落實，亦西方哲學架空乘虛之一端矣。

茲再言「抽象」與「具體」，亦相對立。西方則認爲先有具體，乃有抽象。中國人觀念則先有抽象，始有具體。如乾爲象，坤爲形。乾屬天，坤屬地。象必先於形，卽天必先於地。故中國觀念，具體卽在抽象中。雖對立，非對立。如人身屬形，必先有人，乃始有此身之形，但非此形之卽爲人。亦如天之生人，必先生羣，始有己，非天之先生各別之己，乃始合之而爲羣。故西方有個人主義而中國無之。依中國觀念，亦可謂先有家，乃有己。先有國，乃有家。先有天下，乃始有國。先有一共通之「大同」，乃始有各別之「小異」。故各別之「小異」，必回歸於此共通之大同，乃始得成其爲一異。西方人則認爲先有異，始有同。先有己，始有羣。羣縱有同，而已

古今，羣中只有己，羣爲其大共相，己爲其小別相，大共中有小別，仍爲一體，非對立，則何權界可言。中國人一切學術思想行爲只一「道」。堯舜之禪讓，禹之治水，稷之教稼，契之司教，夔之司樂，皐陶之司法，盛德大業，其道則同，皆本於天，此亦可謂乃中國之宗教。旁及於農田、水利、音樂、律法、教育諸端，則科學藝術胥融納其中矣。此亦可謂中國傳統哲學思想之主要精神所在，而實亦無獨立之哲學。近代國人必崇西化，特據西方哲學，求爲中國古人創立一套哲學，而又必據西方哲學作批評，使中國哲學乃一無是處，終亦不成爲哲學。斯誠不具體不落實，亦西方哲學架空乘虛之一端矣。

茲再言「抽象」與「具體」，亦相對立。西方則認爲先有具體，乃有抽象。中國人觀念則先有抽象，始有具體。如乾爲象，坤爲形。乾屬天，坤屬地。象必先於形，卽天必先於地。故中國觀念，具體卽在抽象中。雖對立，非對立。如人身屬形，必先有人，乃始有此身之形，但非此形之卽爲人。亦如天之生人，必先生羣，始有己，非天之先生各別之己，乃始合之而爲羣。故西方有個人主義而中國無之。依中國觀念，亦可謂先有家，乃有己。先有國，乃有家。先有天下，乃始有國。先有一共通之「大同」，乃始有各別之「小異」。故各別之「小異」，必回歸於此共通之大同，乃始得成其爲一異。西方人則認爲先有異，始有同。先有己，始有羣。羣縱有同，而已

家。是哲學亦成一技，而非道。一切學術合成一無道，則多技亦合成爲無技。即如當前美蘇核武競賽，又焉有其他一技可加以遏止。縱使復有一新技出，能對近世之核武器加以遏止，則仍必有一新技與之相對立，其爲一無止無歇之無道世界則依然耳。

（以上二篇原刊民國七十二年九月，東方雜誌復刊第十七卷第三期。原作一文。）

略論中國科學　一

中西科學有不同。中國科學乃人文的，生命的，有機的，活而軟。西方科學乃物質的，機械的，無機的，死而硬。有巢氏構木爲巢，燧人氏鑽木取火，建築烹飪長期發展，亦人文，亦藝術，但不得謂之非科學。自房屋建築，進而有園亭，有山林名勝，有河渠橋樑，深發自然風情之結構，遍中國精美絕倫者到處有之，謂非有一種科學精神貫徹其中，又烏克臻此。但在中國學術界，無獨立科學一名稱，亦曰「人文化成」而已。故在中國，乃由人文發展出科學。在西方，則由科學演出爲人文。本末源流，先後輕重之間，有其不大同。

烹飪爲中國極高一藝術，舉世莫匹。但烹飪中亦自有科學。卽論茶之一項，自唐以來千數百年，其種植、其剪採、其製造、其烹煮，又如茶爐、茶壺、茶杯種種之配備，以及各地泉水之審別，茶品之演進，與夫飲茶方法之改變，飲茶場所之日擴日新，苟寫一部中國飲茶史，亦卽中國社會史人文史中重要一項目。其處處寓有科學方法貫徹其內，則亦可謂與中國科學史有關。

神農嘗百草，爲中國醫學之開始。中國醫學之對象，爲人之整體一全生命。西方近代醫學則必自屍體解剖入門，其視人身亦如一機械。各器官則如機器中各零件，醫學即修理此各零件，而似乎忽視了整體生命一認識。西方醫學亦知有血脈，但無「氣」之一觀念。人之一切知覺記憶，則在人身之腦部，而無中國「心」之一觀念。中國人所謂心，非指胸口之心房，亦非指頭上之腦部，而所指乃人之整體全生命之活動。此觀念亦爲西方人所無。

依中國人觀念言，一身之內，氣屬形而下，心屬形而上，此則仍是一種人文觀。若就自然方面觀，以宇宙整體言之，則氣屬形而上，心應屬形而下。此則中國醫學可通於西方之哲學神學，而與西方醫學轉有不同。司馬遷言「明天人之際」。人身爲一整體全生命，此屬小生命。宇宙亦爲一整體全生命，則屬大生命。故中國醫學屬生命的，即猶謂中國科學乃生命的。而西方科學則顯屬非生命的，此則中西科學之大異處。

中國醫學主要在切脈，方寸之脈之跳動，即可測知其全身，而病況由以見。西方人診病則必分別人身各部位各器官而加以判定。故中國醫學乃生命的、有機的，而西方醫學則屬機械的、無機的。

中國醫學之用藥亦主有機的。神農嘗百草，百草亦各有其生命，生命可與生命相通，故用草

爲藥可以治人病。西方人視人身如一機器，屬無機的，故其用藥亦用無機的，由化學製成。此「有機」「無機」一分別，依中國人觀念言，可謂科學亦當本源於哲學，但西方則分別爲兩種學問。中國乃無獨立之科學，亦無獨立之哲學，一切知識貴能會通和合，乃始成其爲學問。

中國人又有靜坐養氣養神，以延年益壽之術。養神即養其心，心亦即是神。西方人則惟知運動健身，不知靜坐養神，此又觀念不同而方法亦隨之不同之一例。中國人又能在靜坐中預知外面事，如賓客遠道來訪，未到門，而坐者早知之。此事古今皆有，但既非科學，亦非哲學，今人則稱之謂神秘。惟生命既可與生命相通，則預知賓客來訪，亦非神秘。但中國人則認爲非人文要道所寄，故雖有其事，惟任其偶而有此發現，置不深究。

人之心神既可與遠道賓客相交接，乃亦可與死者心神相交接。死生界限，迄今仍難定。又如客死他鄉，其生命機能或未驟絕。中國有辰州符，念咒焚符，使死者隨其步行，歷數日數百里之遙，抵達死者家門，乃始倒地不起。此事極神秘，但非人文要道，中國人乃亦置不深究。但論其始，必有人先通此術，乃以傳人。其如何得通此術，倘詳述經過，亦一絕大科學問題，不得謂之乃神怪。

今姑稱之爲通神之術，此種通神之術，中國到處皆有。即如堪輿風水，選擇墓地，皆用之。

余有一友，學西方交通測量之術。有一儀器，持在手中，可測地下水道水量。對日抗戰時，奉命測量雲南道路，逢古墳墓，樹木旺盛者，試測之，乃知其地下必有大量水流。詢其子孫，必尚旺盛。逢古墳墓，樹木凋枯者，試測之，其地下水流必已枯竭。詢其子孫，亦必凋零，或無後繼。然則墳墓風水豈不顯與後代子孫有關，但堪輿家又何從得知，豈不近似西方近代之科學。但中國無科學之名，故亦可稱之爲一種通神術。而今人則一依西方科學觀念，稱中國堪輿風水爲迷信，爲不科學。今稱「通神」二字亦不科學。實則中國卽人文大道，亦主通神。宋儒張橫渠所謂「爲天地立心，爲生民立命」是也。此乃「往聖之絕學」，所以「開萬世之太平」者。是則中國之人文大道，聖學精華，亦可謂乃是一種通神之高層科學矣。

大禹治水，又是中國科學史上一絕大工程。中國以農立國，農田灌溉，水利工程，最所重視。洪水氾濫則爲害。在大禹前，當早知有水利，而洚水乃益見其爲害。此下水利水害問題，乃中國人文學中一大條目，亦卽中國科學史上一大要項。戰國秦李冰父子，爲四川岷江鑿離堆，除水害，興水利。兩千年來，承續修理，史蹟昭然。胡渭之一部禹貢錐指，中國四千年來，黃河之水利水害，亦昭揭可知。又如自元以下之運河，北起通州，南迄杭州，運河之水或自高向低，或自低向高，五、六百年來之國計民生，所賴實大。此非中國科學史上之一絕大成就乎。惟中國學

者則一以此等盡納入治平大道中，而不成爲一項獨立之科學工程，如是而已。

大禹治水以下，周公制禮作樂，又爲中國人文史上一絕大創造。禮樂中皆涵有科學。有禮器，有樂器。禮器有鼎彝，永傳爲中國之最佳藝術品。樂器有金、石、絲、竹、匏、土、革、木八項，逐項製成樂器，皆賴科學。但何以必「金聲而玉振之」，則乃藝術，非科學。但中國僅稱一「樂」字，無藝術科學之名。後人又謂「絲不如竹，竹不如肉」。因絲屬器聲，竹則人與氣經竹管以成聲，肉則是純是人聲。貴能從人心中直接露出，乃始爲音樂之上乘。中國音樂，人聲爲主，器聲爲副。西方音樂，則似以器聲爲主，人聲爲副。本末源流，先後輕重，又各不同。

中國音樂又以辭爲主，聲爲副。古詩三百首，皆求語語直接出自人心肺腑中，又能語語深入人心肺腑中。傳至今三千年，讀其辭，仍能感人心，不啻若自其口出，亦不啻若自其心出。離騷楚辭繼之，亦然。漢樂府及五言古詩、唐詩、宋詞、元曲亦莫不皆然。皆配以聲，附以氣，但必以辭爲主。辭則必以心爲主。如漢賦之務爲堆砌炫耀，所爭在字句上，則雕蟲小技，壯夫不爲。此則中國一套大哲學，科學、藝術、文學一以貫之，而科學轉見爲末矣。自明代崑曲以至近代之平劇，亦一貫相承，樂聲僅爲副，人聲、心聲、歌聲始爲主。一歌一唱，皆能深入人心。劇中人事，亦皆由此選定，皆重在劇中當事人之心，而遂以感通聽眾之心，此乃成爲中國之藝術。劇場

中一切表現，皆配有科學，隱於一旁，似可無見。

抑且古代少事物侵擾，其心純深，故易感。後世事物侵擾多，其心雜而浮，則不易感。今則爲科學世界，惟見物，不見心。而又提倡通俗白話新文學，皆由當前事物充塞，不見作者心，又何以感讀者心，今人乃竟有稱之爲短命文學者。非求通神，僅求過目。能傳數十年，斯可名震一世矣。文學如此，其他亦然。

禮又有衣裳冠履之制。衣裳冠履皆成自科學。中國之絲織品亦科學，而成爲一種高尚之藝術。西方人亦有衣裳冠履，但多成爲商品。中國人衣裳冠履從人文大道中來，亦修齊治平一要項，非爲經商。如觀平劇，衣裳冠履皆以見人品，非可隨便使用。又如女性美，在其一顰一笑，一顧一盼上，不在其塗唇畫眉上，服裝則尤其次。故平劇化裝，乃可一成不變，蓋亦有禮意存焉。故周公之制禮作樂，其深意所存，乃在後代中國人之永久追尋中。

先秦諸子早期有墨翟，公輸般爲攻城之器九，而墨翟九破之。墨翟又能爲木鳶飛空，三日不歸，則墨翟乃中國當時一大科學家。墨經中所傳有關科學之義理，頗有與近代西方科學相似處。然攻城滅國，非中國人文大道之所重，後世遂少公輸般、墨翟其人。三國時諸葛亮鑿修劍門棧道，又爲木牛流馬，以利運輸。道路交通，古今所重，劍門棧道今猶存在，木牛流馬則終廢棄。

可見中國科學上之發明，有遞相傳襲，續有進步者。有棄置不理，終成絕響者。此見科學亦必融入人文大道中，不能獨立見重。

先秦諸子中期有鄒衍，會通儒家人文，道家自然，創爲陰陽家言。「一陰一陽之謂道」，其言實求本於天道以言人道，主要在言金、木、水、火、土五行，實皆科學。惜其書已失傳。今姑據呂氏春秋十二紀，小戴禮記月令，及淮南子時則訓言之，此亦五行家言之主要一端。匯合天文、地理、有生、無生，而一以人事爲主，又一以農業爲主，本於曆法，分一歲十二月爲二十四節氣，使務農者知所從事，而其他生產工業亦旁及焉。又推而上之於國家之政令。自然科學、人文科學、社會教育、日常人生一體兼顧，亦可謂中國學術思想共同理想所在之一例。宜其言爲此下儒、道、雜諸家均所採用，而有迄今兩千年仍奉行不輟者。

又如曆法，西方用陽曆，中國用陰曆，但亦不得謂陰曆不科學。抑且陰曆中亦兼用陽曆。若依陽曆，日南至日長至當爲一年之首。故中國俗言冬至夜大過大年夜。但中國重農事，春耕、夏耘、秋收、冬藏，一年必以春爲開始，而冬至則冬未盡，春未到。故孔子言「行夏之時」。漢以後，歷代正朔皆奉夏曆。觀於呂覽十二紀、小戴禮記月令、淮南子時則訓，則中國之曆法不僅與人生習慣息息相通，亦與政府法令處處相關。中國之陰曆，其意義價值，已融入中國之全人生。

惟陰曆亦有其缺點，如一歲十二月，又補以閏月是已。今改用陽曆，亦非不科學，而於中國之傳統人生則終有失其調和處。故政府雖行陽曆，而民間則仍多沿用陰曆。毛澤東一尊馬、恩、列、史，而民間亦仍過陰曆年，不過陽曆年。則人文傳統之離合處，有不知其然而然者。西方陽曆應以冬至爲易歲大節。而耶教盛行，乃改尊耶穌誕辰，其距冬至不過數日之遙。則西方之尊耶誕，其爲科學，抑爲人文？尊科學，又豈得拒外人文於不顧，此又深值討論一問題矣。

鄒衍又言「五德終始」，其指導上層政治者，謂自古無不亡之國。其言深有理，乃在勸帝王之禪讓。而權臣乃利用之以篡弒，先之有王莽，繼之有曹操、司馬懿，爲世大詬病。其學因此不行，其書亦失傳。然其流傳社會下層者，則如上述醫學、堪輿之類，及其他諸端，仍傳習不衰。今日國人之所譏爲迷信不科學者，則幾乎胥與舊傳陰陽家言有關。

孔孟儒家主言人道，莊老道家主言天道。中庸易傳則主以人道上通於天道，兼採道家言，猶不失儒家之正統。故兩書皆主提挈向上，發揮一共通道理。陰陽家言則主以天道下通人道，然捨人道則天道又何由定。故其言多放散向下，流於逐事逐物之博雜上去，而不免於人類內心之深處有疏忽，此則其缺失所在。西方自然科學，無以定人道，僅求供人用。西方宗教家言，亦無以定人道，僅求滅人之罪惡。而政教分離，終成一大病。中國陰陽家言，其大路向已不如儒道兩家之

精深而宏大。然人文終不能脫離自然而獨立。生由自然，死歸自然，人生終在大自然中，同是一自然。陰陽家本自然講求人生，其說而中者仍不少。卽上論中國通神之學，亦多本於陰陽家言。雖宗主有失，但亦不得謂其全無得。今求研討中國科學史，則中國陰陽家言亦仍値再作研討。

秦代有蒙恬，傳爲筆之發明人。筆之發明當在前，而在不斷發明過程中，蒙恬或爲其一人。中國有文房四寶，曰筆、曰墨、曰紙、曰硯，此亦皆一種科學發明。如筆有羊毫、有狼毫、有兎毫、有兼毫，於多獸中獨取此羊、狼、兎三獸之毫。中庸曰「率性之謂道」，諸毫皆有性，擇其性相宜者以製爲筆，以通於操筆作書者之性，則此造筆者亦可謂其有通神之技矣。

又紙與墨與硯，皆必與筆之物性相通，乃得成其妙用。而造紙之術則尤多變。觀於中國之文房四寶，乃知中國人之善於會通配合，乃有不知其然而然者。造墨、造紙、造硯者，皆未必通書法，亦未必能互相通。而書法家則兼用此四寶，以成其書法之妙，此非一種神通妙用而何。書法爲中國人一種特有藝術，內可以代表書家一己之德性，外可以傳百千年而仍得後世人之愛好模仿，此亦一種神通妙術矣。中國人之所謂神通，當於此等日常具體事上求之，斯不失其妙。

羣言中國在科學上有三大發明，一指南針，一印刷術，一火藥。此三者，惟印刷術爲用最大。余嘗謂宋代乃中國歷史上之文藝復興時代。論其都市工商業，則遠遜於唐。但印刷術發明，

書籍傳播易，理學家乃能會通羣說以定一是。其言愈簡，其所包涵之意義則愈見有神通之妙。此誠學者所宜細心潛玩。

北宋又有邵雍康節，與二程同時。遠得華山道士陳摶之傳，乃欲以數理闡釋歷代之治亂興亡。其學頗似陰陽家，亦欲本天道以貫通之於人道。後起理學家擯不列之於理學之正統。然其言易，頗多妙理。其數學之流衍，如民間算命之術，亦多上推之康節，乃亦頗有奇驗者。上之有鄒衍，後之有邵雍，實皆可謂是中國之大科學家，同時亦可稱爲中國之大哲學家。而邵雍猶然。此兩人皆曾於中國學術史上有大影響，尤多流布於下層社會。近人皆譏之爲迷信不科學。而要之，如鄒衍，遠在古代，已難詳論。而康節，亦終可謂是一神通之妙人。其遺文軼事，實大可珍玩，而可從一新途徑新觀點以重爲闡發者。明初有劉伯溫，讀其詩文集，當爲一文學家。乃民間相傳，則儼以繼邵康節，此仍待詳考。但其在學術史上，則斷不能如鄒邵兩人之所影響。

中國方士神仙長生之術，發明有鉛汞配合之方，流入西方，遂有今日之化學。中國人發明火藥，已知用砲，流入西方，遂有近代西方槍砲火器之開始。明初三保太監鄭和下西洋，先西方人直達非洲。西方之有遠洋航行，亦自中國指南針之傳入。可謂近代西方之殖民政策帝國主義，則胥得中國科學之翼助。然在中國則止而不前。可以富、可以強，而中國人乃終認其爲於人生大道

利少而害多，乃不更進一步加以運用，以成如近代西方富強所賴之科學。此豈誠是中國人之愚而無知，抑故步自封，守舊好古，而不求進步之謂乎？此非會通全部中國史，深知其文化傳統之神通妙用所在，則無以釋之矣。

近代國人極慕西方科學，然中國亦自有之。英人李約瑟撰爲中國科學史一書，乃國人亦未能深玩。還就本國史本國文化傳統，則李書之未加詳發者亦多矣。其終將有人焉，重爲撰述一書，以發明中國科學之眞意義、眞價値所在，而使國人繼前軌而續有開新。余日望之，但恐終不能當余之生而見之矣。天乎，人又何尤！



略論中國科學　二

一

近代國人有自然與人文學之分，此亦承西方來。然此「自然」與「人文」兩名詞，則遠在兩千年前，爲中國所固有。但用以譯述西方學術，實大有問題。「自然」乃莊老道家語，義謂「自己如此」。西方科學則主反抗自然，戰勝自然，其最要發明則爲各種機械。機械非自然，則烏得稱西方科學爲自然科學。

「人文」二字，則源於儒家經典周易，所謂「觀乎人文，以化成天下。」人文猶稱人生的花樣。如夫婦、父子、兄弟、君臣、朋友皆是。自有巢氏、燧人氏以前當已有父子一倫，迄今不能免。亦可謂自石器時代至今電子時代，同有此父子一倫。此爲人文即自然，而與自然終有別。中國極看重此一別，西方則不然。如電燈、自來水，依西方觀念言，同屬人文。而中國觀念，則

所謂人文，當有更高駕出於使用電燈、自來水一類之上者。故雖同樣使用電燈、自來水，而人文仍可大不同。

大抵從中國言，道家重自然，儒家重人文，而兩者仍有其相通處。如儒家言「性命」，亦即自然。人生天地間，生命所賴在一身，此身之食、衣、住、行，則種種有賴於身外之物，故人生亦只是天地萬物中一自然。但由自然展演出人文，而人文亦終不能脫離自然，而仍必以自然爲依據爲歸宿。姑以食、衣、住、行言，中國在此四方面種種講究，種種成就，其極多處可謂已冠絕人寰。但只可說是人文進步，不能說是自然進步。

先言飲食。中國烹調飲膳之美，舉世稱羨。但中國人最稱羨者，孔子之「飯疏食飲水」，顏子之「一簞食一瓢飲」，兩千五百年來傳在人口。蓋中國人生重禮，禮屬人文，非屬自然。飲食亦必有禮。孔顏之飯疏瓢飲，有大禮存焉。姑言飲。李白詩：「舉杯邀明月，對影成三人。」酒貴酬酢，李白則莊老道家中人，但其隨時隨地隨口流露，一人獨飲，何等閒暢，乃必謂月下影前，儼成三人。中國人文精神之陶冶，眞可謂無微不至矣。唐詩又曰：「勸君更盡一杯酒，西出陽關無故人。」故人對飲，此又一種人文精神。又曰：「清明時節雨紛紛，路上行人欲斷魂，借問酒家何處有，牧童遙指杏花村。」思鄉則思飲，而此酒家則在杏花村裏，飲酒而對杏花，猶如

飲酒而對明月，此是何等情調。明月杏花皆屬自然，而飲者之情調則屬人文。其實則自然亦融入人文精神中，不能脫離自然以獨成其爲人文。又云：「欲飲琵琶馬上催。」此又是何等情味。非有此一種人文精神，則一切自然無意義、無價值，皆爲之變色矣。

又如衣。中國錦繡之美，亦豈不爲舉世稱羨。然而衛文公大布之衣、大帛之冠，更稱美一世，傳誦千古，故「衣錦則尚絅」。而晏子一羊裘三十年，亦受人崇敬。此則人文價值之遠勝於自然價值可知。呂氏春秋載一故事，一師、一徒，夜行遇大雪，不克進城，當露宿路上。師告其徒，今夜非一人穿兩人衣，俱將凍斃。我以傳道救世，君衣當授我，庶我得活。其徒謂，師以傳道救世，此正其時。我得師衣而活，即師道。其師無奈，乃脫衣授其徒。此亦衣非重，死生非重，而惟道爲重之一例。中國人文所重即在道。後世科舉，未中第，未登仕途，皆布衣。此亦一禮，亦一道。然「布衣」重於君相，代有其人，正爲其能傳道，此猶中國人文精神之一種表現。女性亦稱荆釵布裙，「荆布」與「糟糠」並稱，亦見人文遠超衣食之上。

中國人之宮室亭園、家屋居住，莫不有人文精神寓其內，精心獨運，舉世莫匹。而如諸葛孔明之草廬，邵康節之安樂窩，更下如李二曲之土室，一廬、一窩、一室之陋，乃備受後人之想慕與崇仰。陶詩：「狗吠深巷中，鷄鳴桑樹巓。」狗吠鷄鳴，乃屬自然景象。而狗吠深巷之中，

雞鳴桑樹之巔，則自然全化爲人文，而雞狗亦成人文中一角色矣。古詩：「風雨如晦，雞鳴不已。」此一風雨如晦之雞鳴，更屬中國人文精神至偉大至崇高一象徵。祖逖之聞雞起舞，則不過師承風詩所詠之一微小表現而已。又如唐詩：「綠樹村邊合，青山郭外斜。」此村邊之綠樹，郭外之青山，非一極清雅之人文境界乎。又如陶詩：「採菊東籬下，悠然見南山，此中有眞意，欲辨已忘言。」此一番眞意，則不在東籬之菊，亦不在遠望之南山，而在詩人日常生活之心情中。籬菊之與南山，則亦全化入人文，與爲一體，而不復有別矣。

中國之名山大川，古蹟勝地，亦皆人文化。如西湖孤山林和靖之梅妻鶴子，豈亦林和靖之化爲禽獸草木，與梅鶴爲一體，抑其梅其鶴之亦皆化入人文境界中，乃得與和靖之生活融爲一體乎？不深入中國之人文傳統，而漫遊中國之山川勝地，斯亦交臂失之，如肝膽而楚越。則惟有效西方一觀光客，以遊歷爲人生一樂事，則於讀萬卷書行萬里路之遊又不同。人生境界各異，此則爲中國人文精神最要研討之所在。

次言行。中國古代貴族出，必駟馬高車。孔子則一車兩馬，老聃乃騎驢出函谷關，墨翟裂裳裹足，履破而無換。此三人之行，後世均傳爲佳話。中國人極講究食、衣、住、行，但又於食、衣、住、行上講求禮。乃於食、衣、住、行不够條件，極簡陋極缺乏中，反備受推崇，即此亦見

中國人文精神之一端。尤其如唐玄奘攀登喜馬拉雅山，達印度，此故事之受人推敬，經人傳述，可謂古今獨步矣。近代西方人競登喜馬拉雅山，亦爲要反抗自然，戰勝自然，一顯腰腳。玄奘則不然。然而玄奘在中國人文精神上之偉大崇高處，則近代之攀登此峯者斷不能相比。一則爲反自然之自然生活，一則爲超越自然之人文生活。即如哥倫布之駕舟橫渡大西洋，其意在尋覓印度經商佳地，論其人文精神，亦不得與玄奘相比。此正中西雙方人生之不同。

或疑中國人能注意食、衣、住三項，而安土重遷，憚於遠行，是又不然。孔子周遊列國，自此以往，中國士人多爲「天下士」，行踪遍全國者占大多數，老死不歸故土者亦多有，足跡未出鄉里者則絕少。東坡詩：「人生到處知何似，應似飛鴻踏雪泥。泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西。」此非東坡一人之自詠，乃詠中國古今相承之士人。史跡昭然，茲不覼縷。

中國人觀念，食、衣、住、行，僅爲維持生命。而生命則別有其更高境界，仍需充實光大。故中國人文乃有遠超食、衣、住、行之外之上者。如言孝，舜父頑母嚚，而舜之爲孝益顯。然孝頑嚚固不易，孝聖賢亦惟艱，如武王周公之孝其父文王，亦豈易事。人之父母各不同，則「孝子不匱，永錫爾類」者，將萬變而無息，日新而不已。中國有百孝圖，孝行豈百可盡。周易「易」字，有易簡、不易、變易三解。各反諸己，其道則易而簡，雖百世而不易，亦因人而必變。中國

人文盡此三義。西方人生不內求諸己，而外務於物，則不簡。因物而變，則無不易。自石器而鐵器、而銅器、而電器，器物變，斯人生亦隨而變，則人文隨自然化。而凡諸器物，又務求其反自然，機械化。則器物日變日新，自然已不自然，則又烏得有人文。凡其爲人文者，盡屬不自然，則日變日新，又烏見其所底止。

中國人文言「孝」，則天之命，父頑母嚚則亦天之命。孔子曰：「天生德於予。」但天未嘗同生此德於孔子之父與母。故「天命」不易知。舜之孝，亦天生此性此德於舜而已。舜之因於父頑母嚚而益見舜之孝，則其父之頑、母之嚚或亦因其所遭遇而益見其頑嚚。孔子曰：「性相近，習相遠。」「習」則多因遭遇來。如孔子生亂世，亦因世亂而益見其聖德。今人則謂此爲環境，人則隨環境而變。此猶謂人文隨自然變。中國人之人文理想，則謂任何環境中，各可保有其理想之一己，故曰：「君子無入而不自得。」以舜之父母而成舜之孝，以孔子之亂世而成孔子之聖，環境各不同，此即天命，即自然。而各可保有其理想之一己，此亦天命，亦自然。而人文精神乃寓其內，遂使人文理想日新月異，悠久而不息，廣大而無疆。

今人則務求改造環境。較易改者，惟身外之物。乃有電燈、有自來水、有輪船、有火車。而不易改者，則惟各有其己之人。父母不易改，則可不孝。夫婦不易改，則可離婚。人與人之相處

不易改，則曰自由、平等、獨立。國與國之交際不易改，則飛機、大砲、坦克、潛艇之外，又繼之以核子武器。劉向說苑指武篇謂：「凡武之興，爲不服也。文化不改，然後加誅。」此則今日西方之尙武力以征服他人，乃爲人文之化其力不足之故，此亦若爲可諒矣。然而中國人謂「天之大德曰生」，今則變成「天之大德曰殺」，此則異於中國人文之所理想遠矣。西方之自然科學亦異於中國之所謂自然。中國人主從自然中演化出人文，又求人文回歸於自然。而西方科學，則實爲利用自然而反自然。但西方近代人文則主要從科學來。故中國科學乃受限於人文，而人文爲主。西方人文則受限於科學，而科學爲主。此則雙方文化之大相異處。

今人又好用「文化」二字，乃從中國古語「人文化成」來。如電燈、自來水、火車、輪船，乃物變，非人文之化，則就中國觀念言，不得謂之是文化。如舜之大孝，而此下遂有百孝圖。如孔子之至聖，而此下遂有儒林傳、道學傳。此始是中國人所謂之文化。自修身、齊家而治國、平天下，此亦中國人所謂之文化。卽是人生的花樣多了，而化成那局面。器物的花樣多了，亦能化出新局面，但於人文理想，則或反有害而無利。孔子之稱爲「怪力亂神」者，大體怪、力、亂三字，西方科學多有近之。神之一字，則西方宗教近之，但皆非中國所謂之人文。

司馬遷言：「明天人之際，通古今之變。」神屬天，文屬人。但人文通於自然，則人文中亦

可有神，甚至禽獸草木無生物中亦皆可有神。此諸神則皆由人文化成，此乃人文中之神。故中國「神」字亦必明其天人之際。孔子敬鬼神而遠之，此神乃屬人文之神，非怪力亂神之神。敬而遠之，則亦所以教人明天人之際也。而古今之變，則主要仍屬人文之變。非如西方之變，多屬科學之征服自然來。西方科學之變，至於近代，亦可謂已出神而入化。但此一種神，乃子所不語怪力亂神之神，與中國人文化成之神又不同，此亦當辨。

竊謂中國學問尙通。今日而言通學，則莫如「文化學」。當通各國之人文，會通和合，以求歸一，斯爲文化學。今人率好言文化，但未有一門文化學。惟中國人爲學，雖無此名，而已有其實。如入國問俗，卽問其文化也。一國有一國之俗，斯卽一國有一國之文化。孔子曰：「齊一變，至於魯。魯一變，至於道。」此卽孔子當時之比較文化學。今試問，當今之世，孰爲齊？孰爲魯？又如何而始爲道？此非當前一最大見識最大學問乎？最近一百年來之一部中國近代史，先主學德國與日本，次主學英法，最後則或主學美，或主學蘇，成爲一大爭論。實則仍然是孔子「齊一變至於魯，魯一變至於道」之意見與路向。不知孔子生今日，究當作如何主張？孔子不復生，則國人當自勉其學矣。

中國言「雅俗」，此亦人文一大問題，亦卽文化一大問題。「俗」則僅限於一地，「雅」則

可通之四方。今日國人分主美蘇之爭，實仍是雅俗之爭。究是民主政治可以通行於全世界，抑共產主義可以通行於全世界？孰爲道？孰爲非道？此卽中國古人雅俗之爭，亦卽孔子當時齊、魯、道三階層之辨。今日國人依西方言文學，則尙俗不尙雅。但言政治，則又要雅不要俗。其實西方政治無論言民主，或言共產，皆主多數，實亦皆主俗不主雅。此見今日國人古今中外之爭，實亦並無一共同之尺度。

如言民主政治，必重選擧，義近通俗。而中山先生則主張考試，求能創立一高雅標準來衡量一切。今日國人則尊中山先生，終不如其尊西方，故言民主，仍必言選擧，而稱神聖之一票。雖出自僅識之無之俗手，亦仍認之爲神聖。而共產黨徒則必以無產階級爲神聖。要之，今日國人慕效西方，尙俗不尙雅，似已成一時之風氣。孔子言齊不如魯，則非當時之俗見，乃孔子一人之獨見。此乃孔子之文化意見。故果欲成立一文化學，則恐非大雅君子，無以任之，豈通俗之見之所能定。

西方人旣不重人文，自亦不能重文化。如爭民主與共產，一主自由生產，一主平均分配。一則在商業上爭，再則在武裝上爭。一切所爭，盡在器物上。而一切是非則若盡在「富強」二字上，豈非一切定於身外之器物乎？若言民主，不富不強，亦何得行？若言共產，不富不強，又何

得行？今謂西方文化只如此，又誰得而非之。既主富強，則非憑科學不可。然言人文，又不得謂富人、強人卽是高人、大人。今日吾國人處此世界，羨慕西化，當以科學爲重？抑當以人文爲重？而中國舊傳統種種觀念、種種名詞、習俗慣例，皆從其人文理想來，終亦未能盡加洗滌清淨，此誠吾國人當前難解脫之一大困惑。故就中國傳統文化言，則近代西方科學究當處何等地位，此實今日我國人所當愼重思辨者。而中西科學之相異，亦當爲一重要題目矣。

今姑依當前國人大體意見，一以模效西化爲主，依照孔子語，則當曰：「蘇一變至於美，美一變至於道。」馬克斯主張共產主義，而提出唯物史觀。雖此唯物一觀念，亦承襲西方傳統，而說得太偏了，不如美國人言民主自由，尙多少留有人文地位，此其一。蘇維埃之推行共產主義，雖說是世界性，而實際則自帝俄時代起，以及列寧、史太林，未免專以斯拉夫人爲主，專爲一國打算。美國則獨立兩百年來，早期則主門羅主義，只求自保，不干涉他國事。自八國聯軍以來，美國始追隨歐洲，過問國外事。但其對中國，卻始終未抱領土野心。其對菲律賓等亦然。第一、第二次世界大戰，皆不由美國發動。究竟美國幫助其他盟國之意多，而自求擴張之意少。最近世界事變中，如其對英、阿之福克蘭羣島之戰，及以色列與巴游之戰，多抱斡旋和平之努力，此其二。又美國立國，除英國及其他西歐人外，尙有猶太人、黑人，乃至如日本人、中國人等，凡列

美國之國籍，則諸民族間各自平等。此尤開西方立國未有之先例，與蘇俄之顯以斯拉夫一民族立國者又不同，此其三。抑且美國之強，以保其富。蘇維埃則務強以求富。兩國立國精神又不同，此其四。故當謂「蘇一變至於美，美一變至於道」。是則當前國人一意傾慕美國，亦可謂大義至當矣。

惟尚有小節所當顧及者。美國乃當前世界最富最強之大國，吾國人自承乃一未開發落後國家，乃一貧弱之小國，則慕效美國，亦當較量彼我，善自為學，不當好高鶩遠，以求同為一富強大國為目標，此其一。又美國為舉世多數國家共同慕效，自有其共通大雅之處，吾國只能慕效其一部分。故中國之與美，乃正有雅俗之分。中國當不忘中國之俗。以中國之通俗化來學美國，如舉一例，中國人仍當讀中國書，貴能以中國書中所講道理來闡揚宏仲美國之大道，不當只求美國之大道，而先自把中國方面一切全放棄，此亦即當前國人所主張之通俗化。如詩經有頌，有大、小雅，亦有十五國風。今日國人志切美化，亦不當僅對美有「頌」、有「雅」，而自己乃不復有「風」，恐亦終有未是，此其二。

慕效西化，謙卑自居，則決不當對國人對古人轉持一種崇高驕傲之態度，漫肆批評。今國人中，賢者富者，亦多轉隸美籍。據美國法律，則當與美國人同屬平等。而美國究亦非已達盡善盡

美之境，尙待其能一變而至於道，則吾國人之得入美籍者，正亦同負此責任，庶亦於舉世人類有其貢獻，而吾國家民族之前途，亦與有賴矣。倘以改隸美籍者爲天下之士，則仍留本國者，宜可爲一國之士。孔子祖先，亦自宋遷魯，而如顏子、有子、曾子皆以魯人爲孔門之高第弟子，則果仍爲中國人，亦未嘗於天下無貢獻。此則仍待國人之自勉。

二

中庸言誠，猶莊老言自然，非有所爲而爲，乃無所爲而爲。言其德性，斯謂之誠矣。故曰：「誠者，自成也。」又曰：「誠者，物之終始。不誠無物。」則萬物皆成於自然，而其間有一重大意義，即爲「終始」，即時間之過程。故曰：「至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠。」若是有爲而爲，則得其所爲，其爲自息。惟其無爲而爲，斯其爲乃出於至誠，乃可以無息。故言自然，則必寓有一「時間觀」。西方人對自然僅注意其空間，僅注意於物與物之分別相異，而不知其和合會通處，於是乃就其分別而各自探求其眞理所在，乃有天文學、地質學、生物學等各專門之學。故其所探求之眞理，則盡在外。其所成之各專門之學，則爲西方之科學。亦或會通以

求，而仍向外求之，則爲西方之哲學。柏拉圖榜其門，非通幾何學勿入吾室，則哲學仍必本於科學。在自然之上，建立一上帝，信之爲一切萬物之主宰，亦卽眞理之所在，此則爲西方之宗教。故西方之科學、哲學、宗教，同屬向外求，同不存在於一時間觀念中。縱謂有時間，亦必隨屬於空間，如近代愛因斯坦之四度空間論是矣。中庸則謂：「悠久所以成物。博厚配地，高明配天，悠久無疆。」則悠久之時間，其位置尙在天地之上，而科學、哲學、宗教皆一以貫之矣。而此時間則在物之內，不在物之外。中國人一切學問皆主向內求，故乃深深獲得此時間觀。而萬物乃同歸於一，而其分別則僅一徵象之見於外，經時間而始有。

故中庸言：「今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。」此則天文地質，莫非經歷時間之悠久，而遂有當前之現象。若言生物，自微生物以至於人類，亦同此一生命，而此生命則仍自無生物來，仍是一自然，仍是一無爲，仍是一至誠無息。故詩曰：「維天之命，於穆不已。」又曰：「丕顯文王，之德之純。」此純亦不已，則科學、哲學、宗教，豈不同歸於一。一於此心之德之純一而不已，故曰：「苟無至德，至道不凝焉。」道必凝於德，德則卽此心之純一而不已，斯卽天之命。一天人，合內外，如是而止。故曰：「至誠之道，可以前知。」「故至誠如神。」

又曰：「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，惟天下至誠爲能化。」文王之德，卽天地萬物大全體中之一曲，而所化及於天地萬物之大全體。中國古人科學、哲學、宗教三位一體之學之最高理想、最高境界，已盡在此。

西方人主言變，乃不知言化。變亦屬於外，化則屬於內。變則此物變成他物，而空間亦覺其有異。如石器時代變爲鐵器時代，又變爲電器時代，此各時代之空間，皆絕不同。若知注意其時間，則一本相貫，一體相承，乃見其爲化，而變則只是化中之一徵。

中國人言生命，其實亦是一時間之化。自幼稚迄於耄老，仍是此一生命。自原始人迄於現代人，亦仍是此一生命。此一生命經歷長時間之化，必當有變。今日已爲電器時代，較之原始人之石器時代，一切物皆已變，而此生命之化則依然無大變。生命卽是一大自然，科學違反了自然。往日以石器殺人，今日以電器殺人。科學日益發明，天下其烏能不亂？人種其烏能不絕？中國古人言：「正德利用厚生。」在內正德，始能在外有利用，而仍必以厚生爲歸。西方科學則僅求利用，不求正德，斯其生乃轉見其薄不見其厚矣。故科學利用非要不得，但當以「正德」爲大前提，「厚生」爲大歸宿，始有「利用」可言。以此意來尋求中國科學史，而能加之以發明，則庶見其於西方科學史有大異其趣者。此亦可謂中國科學乃會通和合於中國文化大傳統之全體而始見

其意義與價值，此亦中國科學精神之一端。

又近代西方科學發明，亦非限於核武器殺人之一途。卽如近三十年來之太空飛行，登陸月球，豈不開人類邃古未有之新局。中國易象最重龍，飛龍在天，亦僅中國古人一想像。近代西方太空人豈不遠駕飛龍而上之。前之如西方人發明紡織機，發明蒸氣機、輪船、火車之爲利於人類者又何限。則西方近代之爲禍，乃在其人文學，不在其自然科學。務求利用自然科學之種種發明於資本主義與帝國主義，而後其自然科學乃爲禍不爲利。中國古人言：「正德利用厚生。」果在人文學上能先正其德，則一切自然科學自不失其爲利用而厚生。若必如中國道家，幷桔槔而並加摒戒勿加利用，則烏得有如近代之自來水。孔子言：「仁者樂山，智者樂水。」亦可謂中國人多樂山之仁，西方人多樂水之智。一動一靜，一通一別。故儻一切學問，亦如西方能分別求之，又能會通用之，先正其德，而又能利用厚生，則正如晚淸儒之言，「中學爲體，西學爲用」，先知以會通爲體，又豈害於分別之爲用。此則誠會通中西，又更有一新學術、新境界之向前發展，仍貴會通以求，不貴分別以觀者。余之一一比較中西學術異同，則仍貴於異中得同，乃能於同中存異。有自然，乃始有人文。有人文，而自然亦隨以前進，又豈嚴加分別之所能盡其能事乎！



略論中國心理學

一

中國人言學多主其和合會通處，西方人言學則多言其分別隔離處。如言「心」，西方人指人身胸部，主血液流行之心房言。頭部之腦，則主知覺與記憶。中國人言心，則旣不在胸部，亦不在頭部，乃指全身生活之和合會通處，乃一抽象名詞。又人心必通於外以爲心，非可脫離外面分別獨立爲心。西方主「心通物」，中國則更主「心通心」。如通於幼以爲心，則爲父母之慈。通於老以爲心，則爲子女之孝。此心又可上通天地，旁通萬物，相與和合，成爲一「氣」。理在氣之中，亦卽在心之中。故宋儒又言心卽氣，不言心卽理。理卽於心上見，但非心卽理。此心所見之理，又稱「性」，故曰「性卽理」。今國人譯西方心學爲心理學，此亦失之。

西方人言心，指其分別隔離處言，故在西方心理學中，情非其要。西方哲學根本不言情。心

與心各別分離，故亦不言愛。其言愛，僅兩處。一曰男女之愛，又一則愛上帝。上帝愛萬物，乃以上帝之心愛及萬物。卽父母，亦推上帝之愛愛之，非己心直接之愛。除此各別心理外，乃有羣眾心理，與變態心理。實則變態心理乃是一種病態心理。中國人言及人生大道必本於心，此等心應屬「理想心」。孔孟儒家、莊老道家莫不皆然。宋明理學家中陸王特稱爲「心學」，所言亦屬理想心。而陸王亦不失爲一理想人物。西方如佛洛依德，主張變態心理。卽其本人，亦僅爲一心理學專家。求其用心，亦終不免有病態變態處，絕不得稱之爲人類之理想心。

中國人言心，則與西方大異。西方心理學屬於自然科學，而中國心理學則屬人文科學。何以必亦稱之爲科學，以其亦據人生種種實際現象言，有實際材料可證可驗，故當稱之爲科學。惟一重自然，一重人文，斯不同耳。實則人文亦是一種自然，西方則從自然推言及人文，中國則從人文推言及自然，先後輕重緩急又不同。

西方人言心僅屬人身之一部分，其身與外面接觸，則有種種欲，亦有種種所不欲。所欲則迎之，所不欲則拒之。其實西方自然科學之種種發明，皆與此有關。中國人則認心爲一身之主，故身之所欲所不欲，轉屬次要地位。而心之所欲所不欲，則更屬主要地位。中國之人文科學，乃由此而建立。

心之主要所欲，則在心與心相通。固亦求他人之心通於己心，故父母之慈，即求其子女之能孝。但更直捷更重要者，則爲求己心之通於他人之心，故父母即貴能慈，子女之能孝與不孝，則在所不計。中國五倫之道盡是矣。己心通他心，此心即安樂，是爲「小康」。人心盡得相通，舉世大安樂，此即爲「大同」。要之，盡在一心。今人好言交通，有道路交通、有海洋交通、有空中交通，實則皆器物之通。而心與心不相通，此則僅增苦痛，釀大亂，無多益矣。

欲求心與心相通，先求己心自相通。如目視耳聽，當求外面色聲之相通。朱子所謂「格物致知」是矣。中國人言風景，亦即聲色相通之一境。倘己心不能通外物，即己心一苦惱。心有苦惱而向外求解放，則目更欲多視，耳更欲多聽，外面之聲與色更複雜而難通，而此心之苦惱乃更甚。又如嬰兒心、幼童心、成年心、中年心、老年心，隨年歲之日長而不同。自己一心先後不相通，斯亦一苦惱。逮其爲幼童，已覺往年嬰孩心要不得。逮其爲成年，又覺往年幼童心要不得。逮其爲中年老年，乃覺往年心盡要不得。在己無一貫之心，則亦無一貫之生命，乃惟求變求新，則到底惟一死，亦惟苦惱終生矣。故自然科學對物質界之所發明，凡以滿足人身之所欲者，其總結果則只爲增此心之苦惱。人必有死，而此心終未得安樂，則惟有求之死後靈魂上天堂。故西方宗教雖與科學相衝突，但科學儘發明，而宗教則終不可廢。

中國人亦求心與物通。食而飽，衣而暖，臥而得睡，身無多求，則心已安而樂。自生迄老，此心始終相通。果其生安而樂，則死乃休而息，斯亦可無他求矣。此非最高之宗教信仰，最切實際之科學發明而何？一天人，合內外，惟以此心爲之主。此爲中國人之心理學，即宗教，即科學，而吾道一以貫之矣。若言哲學，此非一最好之人生哲學乎？而形而上學以及智識論諸端，亦可包括無遺矣。

中國文學主要亦爲自達其一心之情意。學文學者，主要亦在以己心上通於文學作家之心。如屈原離騷，此非自達其己心之情意乎。讀離騷者，亦貴能對己心情意自修自養，以上通於屈原之心之情意，離騷之可貴在此。宋玉學屈原爲辭，然宋玉所自達其心者，則不如屈原之心。故宋玉之辭，其意義價値終不能與屈原相比。即就屈原、宋玉兩人言，而中國文學之大本大源及其意義價値之所在，亦從可見矣。

中國此下諸文集，不論辭賦，或詩詞，或文章，苟屬上乘之作，後之讀其集者，爲之編年，成一年譜，可從以見此作者之生平，即見其內在一心之所蘊。而文學乃通於史學，實亦即中國一種最高値得研究之心理學矣。故中國史學必先重人，重其人之心。全部中國史實，亦可稱爲一部「心史」。捨卻此心，又何以成史。

次言藝術，凡藝術應皆寓有心，尤其以中國藝術爲然。如音樂，自古詩三百首以下，中國文學卽與音樂相結合。直至晚近世之平劇，如唱四郎探母，卽唱出四郎之心。如唱三娘教子，卽唱出三娘之心。故舞臺歌聲亦卽心聲。卽非歌唱，伍子胥離楚去吳，遇一掌渡老人，向之求渡。又遇一浣紗女，向之乞食。此兩人皆投水自盡，俾使子胥心安。爲人謀而不忠乎？此等故事，雖非義理之深，顯自孔孟傳統來，則亦可謂「劇心」卽「儒心」矣。又如「客有吹洞簫者，其聲嗚嗚然」，此簫聲卽此客之心聲。「長笛一聲人倚樓」，此笛聲亦卽此倚樓者之心聲也。中國人之歌唱與吹奏，每以一人之獨歌獨吹獨奏爲主，以其易見此歌唱吹奏者之「心」。而合唱合奏，則其所重轉在聲，乃較非中國音樂之所重。

次言繪畫，中國人畫山水，貴能畫出作畫者心中之山水。如畫禽鳥花木，亦貴畫出畫家心中之禽鳥與花木。故其所畫之山水、禽鳥、花木，實卽不啻皆畫者之心，則繪畫亦與文學相通。如梅、蘭、菊、竹四君子，詩人所詠，卽畫家所繪。心相通，斯文學繪畫亦無不見其互相通。故中國人作畫，每題曰「寫意」，非專畫外界之物，乃兼畫一己意中之物。此亦見心、物之相通。

次言書法，乃中國特有之藝術，而書法尤見書家之人品與性情，卽書家之心亦隨其書而見。故必知如何養心，乃知如何作字。而練習書法，亦爲中國人修心養性一妙道。更有進者，中國有

文房四寶，造筆、造墨、造紙、造硯，亦見中國之科學。而造此筆墨紙硯之四者，未必兼能書法，而能通書家之內心所求，遂以成文房之四寶。則中國科學與中國藝術相通，而其本源則貴通之於一心。故國人每稱神通，文房四寶之爲藝，亦一神通矣。其他器物之創製莫不然，茲不詳論。

然人心終有一大分別，今當稱之曰「自然心」與「人文心」。世界自有人類，其先爲自然人，其心則亦爲自然心。人類進步而爲文化人，則其心亦爲人文心。人之有心，實有其悠久之生命，卽由自然心而演進爲文化心，卽此悠久生命之過程。直至近代，人之初生，嬰孩心實卽自然心，而人文心卽植根於此。必善加養護，俟其成長，乃得人文心之日趨於穩定而舒展。然人文心仍是一自然心，非能離於自然心而別自成心。中國希賢、希聖、希天之學，則卽指此而言。孟子曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」大人心乃一文化心，赤子心則仍爲一自然心。人類文化亦由自然來，亦不能脫離自然。文化心卽自然心之完成。今人則必依西方觀念，謂人文演進一切可戰勝自然。人文而戰勝自然，與人文之從自然生長，其義大異矣。

宋儒張橫渠言：「爲天地立心，爲生民立命。」若謂天地亦有心，此乃一種自然心。爲天地立心，則立此人文心。人類本聽命於天地之自然心，今則當使其聽命於聖賢之人文心，而聖賢心實卽自天地心生長而來。故聖賢之爲生民立命，實仍卽是天地之命。此卽「繼往聖之絕學，開萬

世之太平」，而橫渠所言，則更爲明顯。中國往聖之學，最先卽爲「孝弟」。有子曰：「孝弟也者，其爲仁之本歟。」人當嬰孩，以至於爲幼童，必在家中爲子弟。使於此時卽教以孝弟，他年成長，此孝弟之心，卽仁心之本。孝弟之心，亦可謂乃自然心與人文心之接榫處。及其長成，乃爲仁心，卽見仁道，卽大羣心相通，而始可躋一世於大同。

人自嬰孩，迄其未成年前，只在家中，日常相處，惟父母兄弟姊妹，五人至八人之間，極單純、極親切。心與心通，易眞誠、易深厚，此卽孝弟之心爲將來成年後處世人文心之基本。中國儒道教人，亦惟此爲主。故修身、齊家、治國、平天下，其道一貫。而修身之要，則曰「正心誠意」，亦卽此孝弟之心意而已。父母兄弟各不同，則何以正此心，誠此意？須能「格物致知」。所以「求知」，亦爲此內在之一「心」，此誠中國儒家教人大道所在。釋主出世，老主遁世，惟皆不馳心外物，而近在人道，故同主心與心相通。但其相通之幅度則狹，不如儒家之廣大。其相通之著點則低，不如儒家之高明。但其主心與心相通則一，故均得成爲中國文化一支派。

今則工商社會人事日繁，嬰孩卽送托兒所，又送幼稚園。日常接觸可數十百人，既不單純，又不親切。及進入國民小學，教師同學可達數百千人。又分科爲教，上自天文，下至地理，旁及萬物，幾乎盡可納入教課之內。此心分馳於外，對物對事，日不暇給。其對人，亦無怪其感情之

日趨淡薄。則中國人所重視之此一番人文心，乃終無以培養，不見茁壯，何能成熟。故今日世界主要仍爲一人與物相交之自然世界，其次始爲一人與人相交之人文世界。而其心則毋寧羣以第一世界爲重，第二世界爲輕，此實今日世界之眞情實況，而其本源則從西方文化來。國人亦競相趨附。固有傳統，則置不再問。此亦以人心爲其主要之關捩。

何以轉移挽回此心？主要則在發揚中國之心理學，重加闡申。好在此心已傳遞四五千年，又非懸空立論，各有實事實物作爲證據。如研究藝術，觀一劇，唱一歌，繪一畫，臨一帖，賞玩一古器物，皆可重獲吾心，如遊子之返其家，其安其樂，有不期而自至。其次則治文學，一詩一詞，一曲一文，反復朗誦，吾心如卽在其內。再次則讀史讀經，以及百家集部，乃無不可反己以自晤吾心。卽如釋家佛典，中國人心亦多有在其內者。得一門而入，斯吾心亦當如久別老友之重逢矣。

中國古人施教，自小學以至大學，自其居家爲子弟始，今則斯文道喪，欲加挽回，當轉自老年人始。中國之心學，本老幼皆宜。年之已老，既已謝絕人事，退居在家，與世無爭，一切藝術詩文本亦爲娛老之資。老年無聊，一加涉獵，不須具大資本，不須耗大精力，借此自娛，或亦可爲轉移國運之初機，亦可爲天地立心，爲生民立命之幼芽新萌矣。此固無害於舉世之競務外物，

僅爲老年人圖心安心樂，又何不可之有。亦有少年老成，亦有中年遭挫折，退而爲此。韓信集市人而戰，如此則更易成軍矣。余日望之！余日望之！

二

中庸言：「喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和。致中和，天地位焉，萬物育焉。」達此境界，豈非一最理想之宇宙，同時亦一最理想之人生。而工夫則只在此心之喜、怒、哀、樂上用。西方人言心，分智、情、意爲三。哲學則專用理智，情感不得羼入，意志亦須在探求得眞理後始定，故西方哲學不討論喜、怒、哀、樂。

西方心理學實爲物理學之分支，儻謂其亦涉及生理，實只以身爲主。身亦一物，則生理仍不脫物理。故喜、怒、哀、樂亦從物理上來講究，在西方心理中，不占重要地位。

中國人言喜、怒、哀、樂，則從心上來講究，而又兼及「發」與「未發」問題，則更見與西方思想之大不同處。西方思想側重在空間，柏拉圖榜其門「非通幾何學勿入吾室」，幾何學則只是一空間形象。直至近代愛因斯坦始創言四度空間。然亦只以時間一度加入空間三度中，依然偏重在空間。中國則時間屬天，空間屬地，時間觀更重於空間觀。發與未發，即在時間觀上生出分

別，但亦兼寓有空間內外之分別。

程明道言：「我之喜，以物之當喜。我之怒，以物之當怒。」但此乃指心之已發言。在外面未遇當喜怒之物，吾心之喜怒未發，但亦不得謂吾心本無喜怒。然則當其未發，將謂之何？中庸所謂「未發之謂中」，朱子釋此「中」字爲不偏不倚。以其未發，此心之喜怒哀樂既不偏倚在外面任何一物上，則其存於內而未發者，當至爲廣大，混然一體，無分別無邊際可言，甚亦可謂之與天地同體。亦可謂天地亦本有喜怒哀樂，吾心之喜怒哀樂，乃本天地之自然而有，惟當其未發則無偏倚。果吾心先有偏倚，未見當喜之物，而設意尋求吾心之喜，未見當怒之物，而設意尋求吾心之怒，則吾心惟有向外面物上去尋求，而吾心乃失其大、失其中、失其存在。必尋求之於外物而始見心，未必與外物之可喜可怒者相當，則此心卽陷於「人欲」，而失吾心之眞與正，亦非得謂之卽天理矣。人世禍亂，多由此起。

此心先能不偏不倚，遇外物來前，而此心始有喜怒之發，然又貴「發而皆中節」。「節」者，有其一適當之限度。但自另一面言之，亦卽滿足其所當喜當怒之限度，則限度實卽是滿足，此卽「天理」矣。發而中節謂之「和」，不僅內心與外物和，一心之內亦自見和。吾心仍非有喜怒哀樂之別，其別只屬在外之已發，而其存於內而未發者，則仍是一中。「發」與「未發」，「

中」與「和」，仍屬一體。不明悟得此未發之中，又何能掌握得其已發之和。亦可謂「中是體」，「和是象」。惟體又貴能卽象以求。心如此，生命尤然。天地位，萬物育，此乃宇宙大生命之象，而體亦存其內。

由喜怒哀樂進而言心，則心亦有發與未發之分。若謂凡心皆屬已發，則成爲僅有象而無體。無體之象乃是一假象空象，而非眞象本象。明得象之必有體，斯卽明得心之必有其未發。太極與陰陽之辨，卽在此。太極又卽是一無極。因其未發無象，卽亦無體可見。無物，亦無心可見。然在「體象」「心物」之和合無間中，仍當悟得此一體一心之爲其大本大源之所在。則虛而卽實，靜而卽動，宇宙萬物乃盡歸於此一心一體，而可無所遺外矣。此在中國學術思想史上，當會通儒、道兩家而求之。道家偏喜言虛無，明得道家所言之「虛無」，乃始更易悟入儒家所言之「實有」。道家言渾沌，日鑿一竅，而渾沌死。果能深思明辨，而渾沌仍不死，乃始見儒家之精義。

朱子中庸章句序，引尚書「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，來發明中庸此「中」字，亦極具深義。人各有心，反求諸己，所謂人心者卽見。中國人貴言「道」，而此心未必盡合於道。但道則必本之於心，未有違於人心而可以爲道者。故人心之合於道者，則謂之「道心」，非別於人心之外而有道心之存在。道心卽在人心中，惟隱藏難見，故曰微。若此心違於

道，則但謂之人心，而此心則不易安定，故曰危。此「微」此「危」，只此一心。若近人只求進步，不知亦當有安有定不動不進之時與處，則此卽一惟危之人心矣。「精」乃選擇義，精選其合道之心則存之，剔減其未合道之心而去之。使此心無不合於道，則人心卽道心，道心卽人心，相與合一，卽中卽和，天地萬物卽位育於此矣。然此心之體藏於內，未與物接，則謂之中，不偏不倚，此始是心體。待其與外物交接，始見其心之用乃有和。中國人言養心工夫有如此。此在西方哲學及心理學中，皆不易得此意。

中國俗語言「天地良心」。心之良，卽是道心。一部中國二十五史先聖先賢上乘人物無不可以「天地良心」四字說之。一部中國文學史，自詩騷以下迄與晚清，果其成爲一上乘作品，亦無不可以「天地良心」四字說之。天則同此一天，地則同此一地，良心亦盈天地間同此一心而已。無此天地，無此良心。非此良心，亦將非此天地。一而三，三而一。此四字非宗教，非科學，亦非哲學，但亦可謂天屬宗教，地屬科學，心屬哲學，宗教、科學、哲學之最高精義亦可以此四字涵括，而融通合一。亦可謂中國文化傳統卽在此「天地良心」四字一俗語中。近人提倡新文學，好言通俗，卽此四字一俗語，非深得己心，又何以通之。此誠值吾國人之深思矣。

三

近代國人慕西化，亦好言自由。實則人生必具一身，身則是一物，其一切結構與作用皆必依物理學條件，無自由可言。西方人認腦爲心，腦乃人身頭部一器官，同是一物。故西方心理學實只是生理學、物理學，不能離於身離於物而言心。中國人言心，非身上一器官，乃指此身各器官相互配合而發生之作用言。此一「作用」，乃可超於各器官，或說超於身，超於物，而自有其作用。

自「體用」觀念言，西方人則可謂主身是體，心是用，用不能離於體。中國人則由用始有體，離用則體亦不可見。老子言：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。」車由何來，由人生之需求道路通行來。有此需要，而產生出三十輻共一轂之車。人由何生，乃由天命。天必命人有所作爲而生人，一猶人之需求通行而製有車，故用在先，體在後。

西方人言天，則主言「天體」。中國人言天，乃主言「天用」。如言「天命」，即言天之動作，亦即言天之用。又言「天地之大德曰生」，生是天之作用，而德爲其本。但德亦非一物，非

一體，實亦一用。中國人又言「氣」，氣亦非物非體而係用。故可謂西方主一「實體的宇宙觀」，而中國則主一「作用的宇宙觀」。故言德氣，又言性氣，但不言物氣。中國人言心，必特重於其德性，而西方人則無此觀念。

又如言「道」，即如一條道路。人需由此至彼，乃行出一條道路來。此一條道路，成爲體，其實乃由人之需求通行之一作用來，是亦用先於體。

西方宗教信仰天堂有上帝。實則天堂仍是一體。上帝雖具絕大作用，其居天堂，仍是一體。上帝之一切作用，則全由上帝之體來。天堂中尚有無窮數之靈魂。此無窮數之靈魂，實皆各別爲體。得罪降謫，下世爲人，則人身外有靈魂，乃分兩體。信仰上帝，好自修行，其身死後，靈魂重得上天堂，則靈魂豈不離其身而可自爲一體乎。

但自西方宗教言，如上帝有其作用外，此無窮數之靈魂則僅一無所需求之存在，並無其作用可言。自西方科學言，則萬物各有其作用，但只爲供給滿足人類之需求。而人類自身則除以萬物爲供給滿足其所需求之工具外，其自身乃若無作用可言，而轉見有反作用。其對萬物之取得，自相鬭爭外，並有戰勝自然、征服自然之想望。人生本由自然來，戰勝征服自然，豈不即如戰勝征服自己。故又稱「自我突破」。既稱突破，即失去了自我，豈不爲違情失理之尤。至於西方哲學

探尋眞理，此眞理又當爲限制束縛人類之自由者。人類本身無作用，則又何自由可言。其病皆在先求體，不得其體，一切乃無著落。

中國人言天，乃一「作用」。言人生，亦言有魂氣，實亦一作用。而此等作用，其地位乃在體之上，不在體之下。在體之先，不在體之後。中國人言天神，亦言心神。神顯是一種作用，而其地位則在物之上，或可言在體之外。物則只可言物體，不得言物神。

故中國人之宇宙觀乃一動的宇宙觀，乃一作用的宇宙觀。人生分得此動與作用之一部分，人生實卽只一心。心必依於身而表現，故其言人生主「安分守己」，又必主「修身」。換言之，人生乃在一大自由中分獲一小自由。周濂溪言「主靜立人極」，所謂靜，卽安守此一分小自由，而還通於大自由。所謂「士希賢、賢希聖、聖希天」是也。西方人實抱一靜的不自由的宇宙觀，故尙動進，尙自由，而種種人生苦惱乃由此起。

嬰孩初生，食衣住行一切不自由，但有一大自由，卽其能哭，其父母兄姊僅能供其需求。豈非人生卽在自由世界中，只求其能安分守己，確爲一嬰孩而卽得乎？人之耄老，食衣住行又不自由，但有子孫後輩侍奉供養，豈不仍是一自由。氣中有理，則猶人生之各有其分，各有其己也。惟理則必通於氣以成其理，猶己之必通於人以成其己，心則必通於他人之心以成其爲心也。故人

類之生，乃一大作用。如嬰孩可以啟發人之慈愛心，耄老可以啟發人之尊敬心。果使人生無嬰孩期耄老期，則全體人生將為之大變。如飛禽走獸，即無嬰孩期耄老期。或雖有之，而為時極短暫，故禽生獸生與人生自不同。此即嬰孩耄老之有其作用之一證，此即莊老道家所謂「無用之用」也。

中國人言「人生多福」。始自嬰孩，終於耄老，胥可見矣。此「福」字猶如「三十輻共一轂」之「輻」字。有其限度，非共同會通於他輻，即不得成其用。又如「幅」字亦然。若單獨一嬰孩，單獨一耄老，又烏見其有福。福从示，即神，即能通。如从心之「愊」，果能與人相通，則見為悃愊純一之誠。若其固己自封，未能通於人，則成為心之鬱結。又如「逼」字，相互向外，則惟見其相為逼迫，無以見自由。故人之自由，乃通於人與於人以為自由，非爭於人取於人以為自由。老子言：「既以為人己愈有，既以與人己愈多。」心與心相通之作用有如此。西方民主自由，乃下爭於上以為自由。通商自由，乃我取於彼以為自由。在我則為自由，在彼則為逼迫矣。西方人不重安分守己，務求向外爭取，則惟見一「逼」字。中國人能知安分守己，其心向內，則為一「愊」字。其能心與心相通，則為一「福」字。西方人生則不知一福字。即就文字學言，而文化大體亦可見。

故人生多福在能「通人我」。其能侍奉人供養人者亦是福。如父之慈子之孝皆是，故有嬰孩，有耄老，卽一家之福。范仲淹爲秀才時，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。其憂天下之憂，此卽其心之大通，此卽其生之多福矣。中國人之人生哲學主要在此，其心理學主要亦在此，此卽大學所謂「在明明德，在親民」也。故中國人之言心，乃一大自由，大作用，而身則僅爲其一工具。西方人則認心只爲身之一工具，此則大異其趣矣。

（民國七十三年三月三、四兩日中華日報副刊）



略論中國心理學 二

中國人言宇宙，宇指空間，宙指時間。言世界，世指時間，界指空間。又言天地，則天指時間，地指空間。故中國人之自然觀，乃是「時空和合」融爲一體的。西方觀念則重分別。時間、空間，相異獨立，而其視空間，一若更重於時間。柏拉圖榜其門，「非通幾何，勿入吾室」。直至近代，愛因斯坦始創爲四度空間論，加入時間爲空間之第四度，則仍重視空間可知。

西方人於自然，又主物質不滅論。分析又分析，直至最近，達於電子，僅是一動態，乃「能」非「質」。其動態分兩型，曰陰電子，陽電子。於是質的自然，當改爲能的自然。靜的變成動的，時間性的重要當更甚於空間性，此頗近於中國人之言「氣」。中國氣字兼包動靜，非有動而無靜。又兼融質與能，非有能而無質。但易見者則在其動與能，非無質無靜而僅爲動與能，則中國觀念對此一氣字，依然是和合的，與西方觀念重分別的不同。和合中非無分別，而專務分別，則將不見其和合之全與大。

今再言人體。中國常「身心」並言。亦可謂身屬空間，乃物質的。而心則屬時間，乃精神的。隔去時間，即不見有心。心於人身中見其動能，而不屬人身中之任何一部分。心融全身之百體而見其能，但不能離體離物而自成其爲能。西方人言心則專指人身腦部言。腦屬物質，乃全身百體中之一體，即體以爲能，是則乃限於身中之一體以爲心。故西方人之心理學，依中國觀念言，實只能稱爲物理學、生理學，或竟可稱之爲腦理學，而不能超乎物與身與腦之上，別有一心。依中國人觀念，心身一體，即心物一體。但此中國人之所謂「心」，西方人亦不能盡加以抹殺，於是遂於「心」與「物」又加以分別。在西方哲學中，乃有「唯心論」與「唯物論」。實則西方哲學唯心論之「心」，與西方心理學之「心」，顯已有不同。而中國則斷無唯心、唯物之分。一如西方之四度空間，不能於空間外另見一時間，時間即附屬於空間。中國觀念則時間、空間相和合，心與物相和合，而融成一體。中國人合言天地，天地亦和成一體。西方人言天亦猶其言地，天文學與地質學相類似，而別有一宗教信仰之「天」，則與其天文學所言之「天」有不同。此乃中西雙方觀念之大不同處。若以唯物爲偏左，唯心爲偏右，則中國乃不偏左不偏右，而是綜合中立的。

中國人又稱此曰「太極」。太極動極而靜，靜極復動，和合爲一。此一太極，更無與之爲對立者，故曰「無極而太極」。有與無，仍是和合爲一。然則在西方最後分析所得之電子中，不見

質，不見靜。苟依中國觀念，則電子中仍必有質有靜，不能偏動偏能以爲萬物主。

西方有哲學有科學，皆從分別來。中國重綜合，因此在中國學術中，乃並無哲學、科學之分別而各成一專門。

最近三年前，在中國大陸發現了許多人體特異功能之事實，震動視聽。尤以其反科學而確有此現象，不得謂之是迷信，而有待於科學上之新解釋，遂成爲大陸一時嶄新一問題。

舉其著者，如紙上書一字，捲成一團，納入耳中，具特異功能者即能知此字。爲何不用目視，能見字形，此誠一奇。又如取一書坐臀下，其人能知書中第幾頁第幾行之第幾字爲何字。又如取衣上一紐扣置帽下，具特異功能者即能知係一紐扣，但已不在帽下。揭而視之，果已不在。問在何處，云在隔室桌上。往視，果然。後其人又言此物重在帽下，揭視則果赫然在矣。如此之類，舉不勝舉。西方科學心物相異，偏重物質空間，此等事誠屬怪異。中國人向主心物和合成體，則外物移動，未嘗與心無關。亦可謂此等同屬心理現象，不必偏向物質上探求。但亦非專屬心理學，須心理、物理混爲一體求之，庶可得解。

又具此特異功能者，皆出幼童，多在四、五歲至七、八歲之間，又多在女性。男性亦有之，與女性相比，約在四與六，或三與七之比。年漸長，則此能漸失。又試驗時不能有多人在場，最

多不得超十人，儻圍觀人多，卽不驗。又有時須無旁觀，由一人爲之測驗。每一測驗，此童必倍感疲勞，故其父母亦深不願多所試。

觀此，知此等乃人心之本有功能，亦可謂是人心之自然功能。及其漸長，多在人事上歷練，則此等功能漸失去。但經特殊訓練，年長後，仍保有此功能者，亦可有之。此等事，中國社會常見不鮮。余少時在鄉閭，曾見一畫辰州符者，肩挑一擔。來一農，病腿腫，求治。彼在簷下壁上畫一形，持刀割劃，鮮血從壁上淋漓直流。後乃知此血從腫腿者身上來，汚血流盡，腿腫亦消，所病霍然而愈。腿上血如何可從壁上流出，此誠一奇，然實有其事，則必有其理。惟其理爲人所不知，卻不得謂之是邪術。又幼時聞先父言，在蘇州城裏，一人被毒蛇咬，倒斃路上。來一畫辰州符者，環屍劃一圈，遍插剪刀數十枝，刀鋒向地，開口而插。彼念符後，蛇從各處來，皆從剪刀縫下鑽入，以其口按之斃者傷口，大小不符，乃退，從原刀縫下離場而去。如是來者十許蛇，後一蛇，始係咬死此人者。以口接死者傷口，吸其血中毒既盡，仍從其原刀縫下離去，刀縫忽合，蛇身兩斷，卽死。而路斃者已漸蘇，能坐起立矣。此實神乎其技矣。

辰州符能令離鄉死屍步行回家，始再倒斃。此事流布極廣，幾乎國人皆知。據聞對日抗戰時，有兩美國人在湘西親覩其事，曾邀兩術者同赴美國實驗，俾科學家探討，許以鉅金爲酬。兩

術者拒之，謂：拜師受術時，曾立誓不爲牟利。如獲巨金，恐所受術即不靈。凡屬中國社會此一類奇異功能，皆出秘傳，皆不爲牟利，此又是心理學上一大問題。苟爲牟利，即不傳，得傳亦不靈。最近又聞美國有一三十以上人，亦擅身體上之奇異功能，惟須得美金一百五十元即一試，此亦美國文化顯然與中國文化之相異處。惟此人所擅何能，惜未詳問，在此亦難深論。

或謂中國人遇事每不問其所以然，苟見其然，即試加應用。今大陸即如此，如令幼童具此等奇異功能者，在醫院看視病人身體內情況，較之愛克司光尤靈。又警察人員更知重視利用，因幼童具此異能者，能從犯人身上看得其既往之一切。如竊盜罪，兇殺罪等，描繪罪狀，鉅細畢眞，令犯者無可隱遁，則豈不此等幼童當前即見有大用。但在此上又另有問題。

在中國社會上，此等事既所屢見，即讀二十五史之五行志，所載各事，類如此等奇異者，已甚繁夥。如司馬遷史記，即載扁鵲能隔牆見物。果能分類整理，已可彙成大觀。其他雜見於筆記小說中者，亦甚多。即如王安石傷仲永一文，仲永在幼童時已能詩，不經學而吟詠成章。年漸長，而盡忘之。因其事關文學，故荆公特爲文傷之。其他事涉神異，中國古人不加重視。爲人有道，每一人各有其前途，不當因其有特異表現而遽盡量加以利用，豈不轉毁其人之前途，乃可惜非可喜。如令幼童在醫院中診視人體，則此童乃成爲一架機器，再無其他前途可言，可惜大矣。

孟子曰：「人皆可以爲堯舜。」此乃人生之大前途，故教之孝悌，教之忠信，行有餘力，則教以學文。診視病體，自可運用各種醫術及儀器，豈得犧牲此幼童之前途而全爲此職。此卽有違於此幼童之全生命，而此特異功能亦遂消失而不存。

又如死在異鄉，自可移棺歸葬。使習辰州符術，能令死者步行回鄉，較之移棺歸葬事若輕便，而習此術者，終身乃無更好前途，豈不更可惜。仁者所不忍，故其術終僅流傳於一地，未有人特加提倡，使廣行於全國。亦有中國文化大傳統人文大道在後作主，豈僅加忽視而已。

又此等異狀，今在大陸發現者亦有在窮鄉僻壤中，更多在附郊生聚較密處，如昆明，如重慶，如北京，如上海，所在多有，並爲數甚不少。此亦一奇異現象。竊意雖其表現多在幼童身上，而心理淵源恐當溯之其父母家庭，並推廣之於全社會。大陸當前社會風習轉變，禍亂之深，變化之大，實爲中國有史以來所少遇。無衣無食，其物質生活簡儉之極，已到無可再簡，不能更儉之地位。而其內心所存，則平淡寧靜，無可欲，無可爲，不思前，不想後，一味順應，不作主張，而亦無怨無怒，心空無有，此乃近於中國道家之人生修養標準。而當前大陸無知無識之匹夫匹婦，乃竟不學而能，不求而至，在此大環境之共同心理下，乃有此種異常功能之呈露。當前大陸人生之多壽，亦其一例。其所生子女之多具心理上之特殊功能，或亦與此有關。此等特殊功能

之發現，在中國社會較多於其他社會，而在最近則幾於到處可遇。此等事態，宜當仍據中國文化傳統與其理想與觀念來加以研究說明。惜不在大陸，無可細加審察。而此等現象乃一時之特有，可加以探索與討論者，或不久卽消失，實亦無可作詳究。

抑且人爲萬物之靈，遠自原始穴居人以來，有巢氏、燧人氏、庖犧氏、神農氏，人文演進，綿迭不斷，以迄於今，莫非出於人體功能。所謂天所命，人之性，大通正常，此乃人道日新之大本大原。至於幼童偶有特殊表現，如今大陸之所呈顯，亦可謂如天上之有彗星，有冰雹，爲怪不爲常，爲奇不爲正，特出非可通。逮及成年，遽爾消散。一時驚動，謂可利用，欲加培養，使其常然，乃失性命之正，亦違道之大。卽就其個人論，亦成爲一奇怪特殊之人，非正常大通之人。拘於一曲，傷其大方，亦可惜非可羨矣。

莊子內篇養生主有言：「生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而爲知者，殆而已矣。」人之生，微小短暫。而宇宙自然，則廣大無垠，悠久不已。以微小短暫之生命，追隨此悠久廣大之宇宙以求知，則所得幾何。西方社會重知，所謂自然科學，遠起希臘，迄於近代，凡所發明，無大無小，豈能以千萬計。西方人之所自傲，舉世之所共仰，無逾於此。然卽以今日中國大陸人身各種特殊功能之呈露，幾乎西方自然科學各門各科之知識乃無可解釋。抑且與其已有

之知識幾若處於相反之場面。今既事實具在，不得以不科學迷信一語輕加評斥。則今日西方已有之所謂自然科學，非改變其規律，轉換其觀點，有難以並存而互容者，則知識之可恃而不可恃，莊子所言，即此一例，亦可謂信而有徵矣。

老子亦言：「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊。不以智治國，國之福。」今人讀此，必以老子主愚民政治譏之。然即就近代論，第一次第二次世界大戰接踵而起，但皆起於歐洲，知識遠超於他邦，而所受災難亦最甚。此非老子之言亦信有明徵乎？兩次大戰，創鉅痛深，而西方受此刺激，不加反省，各方知識反加速邁進，至今不四十年，已稱爲知識爆炸時期。而第三次大戰之兇兆，亦隨而呈現。苟非有大轉機，則其勢已不可免。其他並世諸邦，皆從兩次大戰中解放，而西方知識亦隨以進入，乃其民之難治，亦獲得相似之進步。今日全世界已陷入一大動亂之局面中，果問何以致此，則知識之增進實當爲最大之主因。何以息此動，平此亂，則仍賴知識。試問美國最新成功之太空梭，其可平息此世界之動亂否？莊子曰：「已而爲知者，殆而已矣。」果賴太空梭來平治天下，不啻爲天下增危殆，而核子武器則猶甚。

儒家言與道家稍不同。儒家以智、仁、勇爲三達德，然儒家言「智」與道家言「知」有不同。

孔子曰：「智者樂水，仁者樂山。智者動，仁者靜。智者樂，仁者壽。」孔子言智，乃一種流動之知，當隨時代以俱變，非可奉一時代之所知以爲萬世之規律，故孟子稱孔子爲「聖之時」。時間變，則空間亦隨而變。孔子言「百世可知」，乃指時間，不指空間。而西方知識重空間，又於空間多加分別，或專治天文，或專治生物，互不相顧，此猶其大者。一天文學家，長夜不離望遠鏡，積數年數十年之勤，忽發現一新星，其在恒河沙數之太空星羣中，曾滄海一粟之不如，然不得謂非一新發現。一生物學家，竭其畢生精力，專治一洋老鼠，或一微生蟲，亦不得謂其無新發現。然與宇宙之廣大悠久，竟何關？與人生之禍福治亂，又何關？然而盡人之精力，則都從此等處費去，誰復來顧及人類當前共通之大問題所在？

卽就西方近代傳授知識之大學言，分科分系，門類庬雜，而又日加增添。如文學院有文學、史學、哲學諸科系，治文學可以不通史學，治史學亦可不通文學。治文史可以不通哲學，治哲學亦可不通史學、文學，各自專門，分疆割席，互不相通。法學院則有政治、社會、經濟、外交、法律諸科系。進法學院可以不理會文學院諸科，進政治系可以不通文、史、哲，亦可不通社會、經濟、外交、法律諸科。其他各科亦然。尤可異者，在大學階段中，又增設有警政一門。當一政治家僅須大學四年卽可畢業，當一警務人員亦同須大學四年畢業。又如商學院，增設有廣告學

系，須四年畢業。但經濟系、商學系亦同於四年畢業。而在理工學院內，則分科分系更屬尨雜多端。今日西方人競稱自由、平等、獨立諸口號，其實在其知識領域內，卽屬自由平等獨立，無本末，無先後，無巨細，無深淺，無等級，無次序，無系統，無組織，要而言之，則可謂之不明大體，各趨小節。知識領域已亂，更何論於人事。

試舉最近一小事論之。如雷根之遇刺。雷根乃美國新當選之大總統，美國號稱民主政體，一切重法治。雷根上任不久，在政治上未有大缺失違於民意。刺之者，亦非於雷根有私怨，僅爲戀愛一電影女明星尚在大學肄業者，其行刺乃以表示其對此女之愛情。可謂不倫不類，胡作妄行。雷根當據美國總統地位明斥其非，嚴懲其罪，以尊重法治之大義，昭告於美國之大眾。奈何乃以不念私仇，卻求此刺者早得恢復其情緒之安定。此亦可謂不識大體，於總統之位爲失職，乃亦竟無一美國人能議其失者。

雷根遇刺後不久，又有羅馬教廷教宗之遇刺。教宗方屢言墮胎非法。若謂墮胎有傷人道，則行刺又豈人道所許。且雷根遇刺卽在不久之前，教宗爲宣揚耶穌大道，自當明斥行刺之非道尤甚於墮胎，藉以昭示全世界教徒，當引以爲深戒。而教宗亦未一言一辭及之，亦如雷根，僅如一平民，只以不念私仇，若可提高其一己之地位。此亦可謂之不明大體。以一美國大總統，以一羅馬

教廷之教宗，其地位身分同在全世界普通人之上，而其遇事發言有如此，則試問此下行刺之風大行，又豈不爲世界動亂增一不可遏制之先兆乎？若依中國人規矩，則弒父弒君，皆爲大逆不道。今國人方慕尙西化，必譏此爲帝王專制，又鄙之曰封建頭腦。而雷根與教宗，亦當爲國人崇奉西化者所稱道。要之，文化不同，觀念不同，孰是孰非，孰得孰失，仍當另有標準來加衡定，未可謂西方卽是，中國則非，如此一概以判也。

中國以農爲主，工業副之，商業更在工業之下。故凡人生直接所需，食衣住行，皆由農工各業直接產生。西方則商業爲主，工業副之，農則被視爲奴。賴商業利潤獲取財富，則一切所需皆可由財富求得。故中國人生乃直接的，而西方人生則可謂是間接的。知識類型亦有此別。中國知識皆由人之共通內部生出，而西方知識亦由分別的各向外面索覓。中國知識如農工之耕稼製造，可以直接享用。西方知識亦如資本財富，據此來再求人生之滿足。故中國知識如修、齊、治、平，皆反求之己而得。西方知識如哲學、科學、宗教，皆分別尋向於外，而在己則空無所有。猶憶五十年前一女友，自天津來北平，去協和醫院診療眼疾。先赴眼科，據稱無病，囑赴其他諸科。一週來一次，借宿余家，輾轉五六次，積兩月以上，不得其病所在。歸途在一小藥舖偶購中國土製眼藥一小瓶，點眼，霍然而癒。凡中國藥物，所謂神農嘗百草，皆由直接經驗積累而來。自西方醫學

視之，皆屬無理論，不科學，而亦能治病。西方醫學則主要在人體解剖，先對人身分別有明確知識，建立理論，然後製造藥物，以爲對治。故其藥物亦全屬無機的，非自然的，由人工特製而成。其視人體亦如一架機器，其藥物亦同是一架機器，以機器治機器，於眞實人生則可謂是間接的。而中國醫藥則以生命治生命，可謂是直接的，直接有驗，中國人加以信受，亦自成一套理論，主要則在一「氣」字上。而此氣字，則在人體中乃一玄通的，抽象的，不分別，不具體。西方知識決不以此爲憑。然中國醫藥知識實得之於自然，既實在，又直接，並有驗，不待組織成爲一套理論。故在中國知識類型中，乃無西方哲學科學各體系之分別成立。卽如最近大陸所發現之各項人體特殊功能，雖亦自然而具體，然依中國傳統意態，則此等事象雖亦屢有發現，但因其與人生修齊治平之大道非有直接關係，遂置之一旁不加理會。朱子大學格物補傳曾謂：「卽凡天下之物而格」，又曰：「因其已知之理而益窮之」，則必於傳統之共同性上用心，而奇聞異見有所不顧。自西方之求知意態言，則每一事項同屬知識範圍，同須研求。因此中國知識界每重「通識」「常識」，易於和合，而不尚新異。西方知識界則分別離散，不能集中。正如西方資本主義之人生，各擁財富，相互爭衡。一反其弊，則有共產主義之崛起，要求盡廢私財，而統歸於一。而在中國人生中，則並無此等分裂之發生。在和合中當然有分別，而在分別中又必求其和合。人生然，知

識亦然。

孔子曰：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」老子亦言：「知不知，上。」是中國人言「知」，必同時承認有「不知」，乃始爲知。抑且不知常多於所知，故曰：「我有知乎？無知也。」中國人所重則在「行」。人不能盡其知，但必當盡其行。中國古人言：「知之匪艱，行之維艱。」此爲「知易行難」說。王陽明主「知行合一」，近代孫中山先生言「知難行易」，三說各不同，然言知必及行，則一也。故曰：「言顧行，行顧言。」所言卽其所知。故中國人之「知」與「行」，亦必求和合爲一。西方則知、行亦加分別。如言自由、平等、獨立，多指行，少言知。科學家亦多信宗教，亦卽知、行分別之一例。故中國人好言「道」，而西方人好言「眞理」。道者，人之所行。而眞理則在外，屬知識，乃西方哲學家、科學家所探究。非若中國人言人道，乃人人所奉行，貴於人人反己求之，躬行實踐，不貴外此而多知。

孔子曰：「五十而知天命。」人受天地之氣以生，天之命於我者是謂「天性」。天命亦稱「天賦」，天之所賦，卽人之所稟。天賦此性於我，斯天卽稟於我之身，則天卽已在人之中，故曰「天人合一」。性之可見則爲心。孟子曰：「盡心知性，盡性知天。」其所知於天者，則仍是人所稟賦之性。故中國儒家則最重心性之學。道家不言性，而言氣。不言心，而言自然。實皆天之

所稟賦。其屬天，則曰「道」。其稟賦而在己，則曰「德」。此則儒、道之所同。老子曰：「同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」萬物若相異相反，而同出此玄，順此大同，無可違逆。惟道家「原其始」，而儒家則尤能「要其終」。故中國道家可稱為一門精深之自然科學，而儒家則可稱為中國一門宏大之人文哲學。而此科學與哲學之兩門，在中國又能會通而為一，和合而無間，此誠中國文化學術史上一特異傑出之表現。西方所謂自然科學，不僅向身外求，並亦反自然。一切科學發明，莫非違反自然，以供一時之利用。其所謂人文科學，則亦反人性，以求一時之利用而止。此之謂功利主義，與中國人之道德主義大不同。故中國人言「順」，而西方人則言「爭」。見之人事，顯然自判。

中國人言道，必曰「大道」。言德，又曰「同德」。其「大」其「同」，則胥於己之一心日常體驗得之，不煩外求。大之至，同之極，則達於一天人，合內外，亦胥驗之於日常之一心。此心實兼知識與行為而一之，亦兼天地萬物而一之。寧有知行而不涉於外者？然知行必內本於一心。此心何自來，則來自外，來自天，亦可謂來自自然，而可操於一己之內在。此可謂乃此心之「全體大用」，而眾物之表裏精粗亦無逃於此矣。故「大道」「同德」，盡在此心，亦稱曰「常心」，或「日常心」。一日一刹那，乃至千萬世之心，此體恆常而無變。西方人則知行分，心物分，

內外分，每專據一事一物之知以爲推。互不相通，則啟爭。如天文學發明了地球繞日，非日繞地球之新理論，一時爭議大起，發明人至陷於死地。但此說來中國，中國人卽加接受，無爭議，於中國人所理想之大傳統亦無變。又如生物學發明了人自禽獸變來，禽獸又自微生物變來。西方此說新起，亦啟大爭論，至今尙未獲一肯定之解決。但此說傳來中國，中國人卽加接受，亦不起爭議，而於中國自己大傳統亦可無大變。但如最近大陸發現此種種人體特殊功能，與西方自然科學之理論大相違悖，進加研究，則不能不於西方之知識傳統有改變，其所影響當甚大。今日國人方競言求變求通，如此等處，西方人所稱之知識眞理，非變則不能通。知識眞理如此，則人生行爲亦如此。舊者不可守，新者又無所知，則惟日在求變求通中，而謂之爲進步。則最近自一次二次大戰後，又接踵將來三次大戰，豈亦人類之進步所在乎？中西文化大不同處正在此，是宜深加研討者。

又如紡織業，中國積古相傳，歷四五千年。綢緞錦繡，精益加精，非有大變。自倫敦創爲紡織機，一機一日所成，可超百人晨夕之勤，大量來中國銷售，中國乃淪爲次殖民地。而英國人又濟之以海輪運輸之便，槍砲擊殺之利，所謂資本主義帝國主義，皆由此建基，本非有高見卓識，深謀遠慮，創爲此等主義，以爲英國謀前途無窮之福利。而一兩種機器之創新，乃使資本主義帝

國主義積漸成立，世界爲之變色。而一次二次大戰，英倫亦自受其禍。往前盛況，勢難復有。其盛其衰，恐皆非英國人事先所能想及。遇可則進，遇不可又不能退，今日世界形勢，乃全爲科學機器所操縱有如此。又如馬克斯，百年前旅寓倫敦，目覩當時工廠情況，發爲資本家剝奪勞工利潤之說，不可謂非一種持平之論。而必由此推演創爲唯物史觀、階級鬭爭之新論，則遠非世界人類文化演進之眞理所在。演變至今，共產主義與資本主義對立，三次大戰危機，亟亟可待。此豈馬克斯當年所想像及預料之所及。全部西洋史，亦可憑此一例，推闡說之。

中國人求知態度，以通常有關大體者爲貴，不據特殊僅占部分者爲憑。求知態度既不同，持行方針亦自別。西漢時代卽有鹽鐵政策之推行，則資本主義決不會在中國成立。而唯物史觀階級鬭爭之理論，亦決不會在中國學術中產生。如今日大陸已三十餘年，飽受馬、恩、列、史之苦果，乃轉向美國資本主義路線，又決非福國利民之圖。如何爲國家民族自尋出路，此乃大陸中國知識分子所應擔負之惟一大問題。然而遇見幼童身上發現了許多特殊功能之狀況，則羣情轟動，專家學者學校師長，乃及政府官吏，莫不注意及此，認爲當前之一大發現。此亦如西方三次大戰危機將臨，然而知識界之分門別類，有興趣注意者，依然層出不窮，誰來在核子戰爭之前因後果上去用心？仍惟分門別類，知識分散，興趣分散，力量分散，而大變之情勢，則不能亦隨之分

散。此誠一無可奈何之事實也。言念及此，感慨何極。

朱子教人卽凡天下之物而格，非教人專格一物。王陽明格庭前竹子，已失朱子之本意。西方人如牛頓，乃專格蘋果落地，而發明其萬有引力之說。但爲所畜大小二貓，在書齋牆下分闢大小二洞。不知一大洞，大小二貓皆可通。牛頓於此事未格，乃如一愚人。牛頓亦信耶穌說上帝，既爲一科學家，仍爲一宗教信徒。達爾文亦然，既爲一生物學專家，專研生物進化，但亦仍爲一宗教信徒，信上帝耶穌。故西方之學雖各成專家，而仍可有其共同相通處。此誠西方心理學上一深值研討之問題。

又如中國人好共通觀，率好言西方人。不知如英、法，如德、意，如荷、比、葡、西，如其他各國，皆各別異視，貴獨立，亦貴中立，而互不相通。又如近代西方人，率排除蘇維埃，分別之爲東方，不同視爲西方。又如猶太人，亦不當列西方。然如耶穌言上帝，西方人乃羣加信奉，成爲一宗教。馬克斯言社會經濟，唱唯物史觀階級鬬爭之說，西方人亦未以其爲猶太人所言而排之。又如佛洛伊德，認爲父母子女之互愛，有男女異性戀愛之變態心理病態心理之存在，西方人亦流傳共信，成爲一專門學問。中國人言慈孝，乃天命之性，與佛洛伊德說大不同。西方人亦有讀中國書治漢學者，乃獨於此始終未見有接受。而日本鈴木大拙據佛家禪宗言，對佛洛伊德加以

反駁，西方人亦加接受，一時轟動。是西方人不僅能接受猶太人言，亦能接受印度人言，即如古埃及金字塔之類，西方人亦加深羨，則西方人實非專己自守。獨近代中國人則一信西方，猶過於西方人之自尊自信。依近代中國人觀念，猶太人、印度人，豈能與西方人相比。然此實乃近代中國人一心理狀態。一切學術異同，人事異同，實莫不有人類心理寓乎其間，此非深值研尋一問題乎？

今西化已遍布全世界，各民族，各國人無不自尊自信，曰自由，曰平等，互不相下。如阿剌伯人，如猶太人，如印度人，如非洲黑人，如美洲紅印度人，莫不然。惟中國人乃獨尊西方，自卑自謙，西方則屬新而可信，中國則舊而可鄙。此亦中西雙方心理學上異同相較一大值研討之問題。

中國古人言：「非我族類，其心必異。」或此語亦當鄙斥。要之，如宗教，如科學，如哲學，其間莫不寓有心理學問題。則誠如朱子所言，當「即凡天下之物而格，而後衆物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明」。至少此亦是朱子個人一番心理學。凡治心理學者，宜亦有以善闡之。而凡治宗教信仰與治哲學科學者，亦所不當忽。其然，豈其然乎？

略論中國史學 一

一

中國思想之偉大處，在其能抱有「正反合一」觀。如言死生、存亡、成敗、得失、利害、禍福、是非、曲直，莫不兼舉正反兩端，合爲一體。其大者則如言天地、動靜、陰陽、終始皆是。今言前後。空間有前後，時間亦有前後。依空間言，眼前面前謂之前，一切行動必向前。儻須向後，則須轉身，仍向前。但時間則過去謂之前，未來謂之後。人之一生，自幼到老，乃從未來向過去，始謂之向前。今謂人自幼童向青年，向中年老年，則成爲從過去向未來，乃退後，非前進。成爲由生到死，過一日則少一日，漸近死，漸離生，豈不成爲人生之倒轉。

人生貴有「積」有「成」。生日積，則幼童成爲青年，又由青年積成爲中年老年，此之謂「壽」謂「福」。人生須多壽多福，待其死則此生已畢，非爲由生進到死，乃爲其生已盡，變而爲

死。但生死正反可合，實爲一體。在我之前，早已有生。父母即我之前生。由父母生我，我乃父母之新生，父母乃我之舊生。亦可謂父母乃我之前生，我乃父母之後生。使無父母之前之舊，又何來有我之後之新。新舊有如前後，亦正反相合。中國人好言「水源木本」，木屬有生，末不得離其本。水若無生，逝者如斯，一若其流日離其源以去，實則流即其源，無源則無流。故自然日新，而實永恒是一舊。人文亦豈得違於自然，則何可捨其舊，而新是謀。

中國乃一宗法社會，一身小生命之上，尚有一家之大生命。我生以前，有父母祖宗。我生以後，有子孫傳世。而舊尤重於新。家則必稱舊家，人則必尊老人。人老家舊，中國人則謂之福。

由人生之積而舊，乃有成，乃有史。一人有一人之史，一家有一家之史，一國乃有一國之史。以孔子爲例，孔子一人有其史，其家亦有史。自孔子迄今，已傳七十餘世。自孔子以前，尚可推溯以至於商祖契，當亦有數十世。則孔子一家已歷四千年以上。其實中國每一人每一家皆然，惟孔子可供作標準之一例。而中國亦已歷五千年而長存。

然則人生向前，乃向古老往舊之前，而日積日成。此後未來，胥當向此過去而前進。近人言歷史不可變，人生則胥向此不可變而前進，即向此已成之局而前進。在其過程中，則不斷有新的發現。祖宗乃一家之舊，子孫則此一家之新。一切新則胥向此舊而前進。故曰：「周雖舊邦，其

命維新。」儻無新，則其舊將失去，不得仍為舊。惟中國乃為舉世其他民族中之最舊者，歷世已五千年以上。即讀一部中國史，例證顯然矣。

今人乃謂歷史乃由舊向新，實則新在後，舊在前，歷史與人生皆當向前，不當向後。若向後，則成倒退，烏得謂之前進。今惟當由未來前向過去，不當由過去倒向未來。因過去在前，已顯已知，已有定有成，乃有意義與價值。未來則尚隱不知，無定無成，乃無意義價值可言。今一世人則羣求鄙棄此已見、已知，有定、有成之有意義與價值者，轉身倒向於尚隱不知，無定、無成、無意義與價值之一途而邁進，遂使此世界落實到今日不知明日之悲局，是誠大可浩歎矣。

人之求知，亦惟知其過去之舊，不能知其未來之新。中國史學言「鑒古知今」，凡其所知於今後者，亦本於其知於前古者，而推以為知。故孔子曰：「述而不作，信而好古。」苟於其前古一切不信不好，則自我創造亦惟無把握冒昧危險之一途，他又何言。

故求深切體會中國民族精神與其文化傳統，非治中國史學無以悟入。若如宗教、哲學、文學、科學其他諸端，皆無堪相伯仲，相比擬。

今再以當前淺近處具體言之。今日人生已成為一機械之人生，如電燈自來水種種日常生活，皆賴機械。電腦尤然。非賴機械，人生將無以度日。現在世如此，未來世益然。百年前馬克斯已

唱爲唯物史觀，此下「唯物」當轉爲「唯機械」。如太空飛行，近人乃謂當以征服太空。其實所能征服者，僅地球附近四圍之太空，實亦未能眞征服。外此尚有太陽系之太空，尚有不知幾千萬倍以上之整個自然體之太空，豈當前機械所能征服。當前機械之眞所征服者，實乃當前之人生，亦卽當前之人心。而人心終有所不甘。人心儻肯甘受機械征服，則核武器之發展當使人類不再有戰爭。今則一反其道，戰爭危機更逼前來。今人乃謂未來世向現在世挑戰，實則仍是現在世在領導未來世。而舉世人心於此終不悟，此因人心已受機械之奴役，人心亦已機械化，而不能再自主。則世界末日，乃機械征服人類。人類消滅，機械亦卽告終。莊周言：「指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也。」但薪之爲火，亦一自然。而人心之創爲機械，迄至於今，實已違背了自然。故中國道家乃並求廢桔槹，謂其啟機心。機心起，則機械自亦隨而起。

馬克斯分當前人類爲「有產」「無產」兩階級。實則人生不能無產。惟當前人類則憑機械爲產，故人類當同分得此機械。馬克斯之意，亦僅至此而止。但如當前之蘇維埃，擁有更多核子武器，則轉成爲人類之災禍。此則馬克斯所不知。就當前論，主殺伐者，如核武器之類當廢。主生產者，如電腦、電燈、自來水之類，則可不廢，但當有所限制，不當求其無限之發展。當追隨於人類之自然生活求發展，不當違反於人類之自然生活求發展。人類生產當求以農工爲本，不當以

商爲本。農工乃係生產，而商業則非生產。故商業乃朝向於農工而前進，非農工朝向於商業而前進。此亦中西雙方歷史演進一分歧處。

孔子「十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命」。人類從自然來，仍當重其自然，乃可望舊人類進爲新人類。求能立，卽立在此自然，卽立在此過去與現在中，而始能領導主宰其未來，勿使未來之「新」來干擾損害毀滅此過去現在之「舊」。故必先能立，始能不惑。立此舊，始能不惑於一切未來之新。則人類之新，亦以完成此大自然之舊。此之謂「一天人，合內外」。則有因有革，雖百世而可知矣。

孔子又曰：「富貴不可求，從吾所好。」富貴須求之於外與未來，所好則在己之一心之當前與過去。求之外與未來，中國人謂之「欲」。吾之所好，在己心，在當前，在過去，不求自得，中國人謂之「性」。機械則從欲來，不從好來。人生能從過去世、現在世以直達未來世者，此惟性，性則己之所好。因其性而有革，乃能趨向於更可好者，中國人謂之「化」。一切變，當在化之中。以所欲，變所好，則變而非化，中國人乃以此爲戒。欲而違其性，自毀其舊以求變，變而日新，乃終不見所好，此則人生之悲劇矣。此理甚易見，善讀人類已往歷史，自能知之。西方人不重歷史，此則其大失。近代科學日新，電腦核武器一切機械皆起於欲，非所好。中國人言「

立」言「達」，立於所好，始能達其更所好，亦惟「從其所好」而已。孔子曰：「我欲仁，斯仁至」，求仁而得仁是也。電腦核武器既非人性所好，非可於此立。非所立，又何所達。核子戰爭又豈人之所欲達。故現世所將達，乃無人能預言，亦且為人心之所懼。

二

中國人言：「人惟求舊，物惟求新。」「人」與「物」，大體乃有生無生、人文與自然之分別所在。生命時間延續，新生命皆從舊生命中開發成長。物無生命，僅占空間，舊物已成，新物則待另製再造。故生命富「共通性」，而無生物則富「分別性」。中國人重農，日與生命接觸，故中國人觀念亦富共通性，生發性。西方人重商，售貨牟利，貨品多屬無生物，故其觀念乃多傾向分別性與創造性。

抑且物供人用，如電燈助人視，電話助人聽，電腦助人記憶，機器人助人操作，其用處各別，故貴「專」。生命則一體之內各部相通，又貴與體外相通。中國人言：「人為萬物之靈」，靈即其通之尤者。故其於行為、思想、知識皆貴「通」。

語言通達人心，但各地方言可各不同，又難長時間綿延不變。西方有希臘語、拉丁語，以及

現代諸國語，既無共通性，亦無綿亙性，亦如一物，日創日異，分別日增。其文字卽代表其語言，西方文化正可據此推論。中國人則於語言之上更創文字，求其更相通，而更可久。而中國文字乃亦如有生命性。一部康熙字典所收字不到五萬，而日常通用字亦不到四千，或可更減至一千字，而通用全國已達三、四千年之久。新增事物，皆可用舊字配合應用，不煩再造新字。如電燈、電話、電腦、機器人等，一切新器物豈不只用幾個舊字卽够。現世然，後世亦將仍然。中國之得爲一廣土衆民大一統之民族國家，文字之用亦有其大貢獻。中庸所謂「車同軌，書同文，行同倫」，西方直到現代，僅於物上達到「車同軌」之一階程。書同文，行同倫，皆非其所有。

中國文字應用，尤貴其在人心觀念之相通上。如身、家、國、天下四觀念，中國人沿襲承用已達三千年之久。中國古人已知於「國」之上當有更高一層之摶合，卽爲「天下」。當時中國人知識尙不知一亞洲，更何論於五大洲。但此「天下」一觀念，至今仍可承用。西方人則於國之上並無一天下觀，至今仍僅有一國際觀。國與國之間有問題，何從得解決，當前舉世大亂卽由此。

國與國之間，有共通事，有相互事，非列國分別所能解決。如唐虞時代之洪水爲災，此乃列國共通事，乃共同朝向中央政府，積堯、舜、禹三帝之力而得解決。又如虞、芮相互有爭，乃朝向於西伯昌卽後世所稱之周文王以求解決，所謂「虞芮質厥成」是也。中國古代於列國諸侯之

上有「天子」，其實天子亦如一諸侯，僅治其王畿之內之本國事。惟爲其他諸侯所朝向，乃兼管天下事。惟此一共同所朝向者，亦必歷時而變，故言「朝代」。唐、虞、夏、商、周，或禪讓，或征誅，有朝卽有代。秦以下，中國全國僅一中央政府，但如漢代、唐代，皆有代，故中國人言「自古無不亡之國」。惟尙有「天下」在其上，范仲淹「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，顧亭林言「天下興亡，匹夫有責」是也。實則中國人之「天下觀」，亦如西方人之「社會觀」。惟西方則社會在一國一政府之下，而中國之所謂天下，則猶在國與政府之上。國有別，而天下可無別。故中國人在野尤尊於在朝，而道統則尤尊於政統，此則非西方人所知。

以現代國際形勢論，如舉世一百五六十國，果使共同朝向於美國，蘇維埃亦仍是一國，仍可處理其國內事。惟遇國際共通事，或相互有爭，則由美國爲之平定。倘美國不勝任，舉世改朝向蘇俄，此則另是一代。但美國則仍是一國，仍得處理其國內事。中國古代之封建政治乃如此。苟能爲現世慕效，豈不舉世可得和平。中國古人則稱之爲「大同太平世」。列國分治，則僅得有小康，不得有大同。故中國於治國之上又有「平天下」一大道。中國之「行同倫」，必達之於天下，卽大學所謂「明明德於天下」是矣。

春秋末，孔子、墨子以下，中國士人盡不守國別觀，而均趨於天下觀。百家羣興，歷兩三百

年而乃有秦代之統一。西方中古封建時期，有神聖羅馬帝國之理想，庶或相近。但耶穌言「凱撒事凱撒管」，主「政教分」。中國先秦諸子，則主「政教合」。故中國開創有秦漢以後之統一，而西方之神聖羅馬帝國則終成一空想。至如現代各國知識界，則各抱國別觀，均無天下觀。苟使無如中國歷史上戰國一段之演進，則何能由中國唐虞三代之封建政治，走向秦漢以下郡縣之大一統制，乃可舉世有一最高中央來領導，此卽中國人所謂平天下之大道，非今人之所能想望矣。

主要病徵，在舉世西化，重物而輕人，喜新而厭舊，不知以現在世來宰制未來世，而都求以未來世來改變現在世，本末顚倒，虛實混淆，人盡待之未來之虛，又於何處用力。抑且中國政治必「尙禮」，禮則本於人之性情，亦富生命性。西方政治「重法」，法則必仗權力行使，本於外，非可歸之內，無生命性。故禮亦心，法亦物。故中國文化可謂之乃一種「人本位」之人文化，亦可稱「人倫化」，乃一種富於「生命性」之文化。西方則爲一種重物輕人之器物化、唯物化，進而爲機械化，無生命性。此則其大異處。詳研雙方史學而可知。

中國史學有所謂「鑒古知今」，亦卽一般學問之所謂「溫故而知新」。朱子詩：「舊學商量加邃密，新知涵養轉深沉。」新知卽從舊學來，此舊學、新知之一貫相承，卽自然科學亦不能例外。亦可謂學惟求舊，知惟求新。豈有廢棄舊學，乃能開創新知之理。故學必貴有舊傳統，而知

乃始有新啟發，新舊自有其一貫融通處。惟自然科學重在物，史學、人文學重在心。物則重在能分別，心則重在能會通。非通古人之心，焉能知古代之史。故稱「萬物」，亦稱「一心」。物稱萬，故曰物惟求新。心貴一，故曰人惟求舊。萬物各別，其會通處則在數學上。人事亦多變，其會通處則在人心之德性上。中國史學重「人品觀」，即人之「德性觀」，此乃其最精邃處。德性則只分高下，並不能分新舊，此一層亦當明辨。

（民國七十三年春季故宮學術季刊第一卷第三期）

略論中國史學　二

一

歷史記載人事，人不同，斯事不同。人爲主，事爲副，未有不得其人而能得於其事者。事之不完善，胥由人之不完善來，惟事之不完善，須歷久始見。中國史學重人不重事，可貴乃在此。事有外形同，而內情必不同。一人不能獨成爲一事，必集眾多人之情志以成，而其事乃更複雜。亦有單獨由一人興起主持其事，其他人乃無情無志而追隨，則其事之意義價值亦只在一二人。要之，事之重要性，常在少數人，不在多數人。中國歷史重人，尤重少數人。此乃中國史學一特色。

管仲相齊桓公，霸諸侯。桓公爲君，管仲爲之臣。然孔子則僅稱管仲，曰：「微管仲，吾其披髮左衽矣。」此爲中國史學精神，最值深研。如孔子開門授徒，弟子賢者三十許人，論語載其

事。孔子之教各不同，諸弟子之學亦各不同，細讀論語而可知。孔子爲中國一大教育家，亦中國歷史上一最大人物，而論語亦不啻爲中國一最有價值之史書。孔子之教，與西方古希臘蘇格拉底不同，知此，斯知中西人事不同，而主要則在人不同。今人稱孔子與蘇格拉底同爲一哲學家，斯失之矣。

中國正式第一大史學家，當首推漢代之司馬遷。其爲史記，乃自稱上學孔子之春秋。其中有深義，當加闡申。最重要者，乃爲其重「人」更重於「事」。其書自五帝三代起，春秋戰國，其往事僅撮其大要，不詳記載。如管晏列傳，有關齊國大事均略，而獨敘管晏二人遺聞軼事三數節，非以詳其事，乃以見其人。凡其人之事業，則胥從此等小節瑣事上樹立基礎。此正中國文化傳統大道精義之所在。孔子曰：「吾無行而不與二三子。」諸葛武侯言：「先帝知臣謹慎，故臨終寄臣以大任。」中國人認爲，細行能愼，始能負天下之大任。馬遷此一篇管晏列傳，近似文學小品，實涵哲學大義。爲中國一史學家，又豈止於記載往事而已！

又如戰國時，遷書記孟嘗、信陵、平原、春申四公子故事，均不見於戰國策。而如孟嘗君門下之馮煖，信陵君門下之侯嬴，平原君門下之毛遂，此皆三公子三千食客中所希遘難得之傑出人才，然世人亦僅知有孟嘗、信陵、平原而已。自經遷書之詳載，乃知孟嘗、信陵、平原之得爲孟

嘗、信陵、平原，其背後乃大有人在。此乃一番絕大提示，絕大指點。使處親貴之位，而欲有所作爲，當先知其所用心，而豈廣攬賓客，饜其飲食羣居之所欲，而卽能有所成就。

遷書所詳，乃在漢初開國以後。其先劉項相爭數年，軍事勝敗，寥寥幾行字卽盡。然於項王沛公之爲人，性情隱微，則鈎劃如見其肺腑。而於兩人之部下，則敍述尤備。項王部下，僅范增一人而不能用。沛公部下，則有如張良、蕭何、韓信，又其次如陳平、曹參、樊噲，更其次以至黥布、彭越、陸賈、叔孫通等，開國功臣，遷書詳者，不下二十人。其各人之性情才智行爲功業，可謂備矣。當知漢祖開國，非漢祖一人之事，乃其一集團二、三十人之事。至於開國之大業已成，分封功臣，不再詳載。西方晚近始有史書，僅只記事。中國史起源甚早，又必詳其事之成敗所由。其所由則盡在人。一事之成乃有不盡於一人者。並有無其事，而許其人，則猶見中國史學之深義。

卽如秦始皇帝，其削平六國，統一天下，其事亦不在秦始皇帝一人，抑且亦不始於秦始皇帝之時，而尙遠在其前。細讀馬遷書亦可知。今人則誤謂秦祚始於秦皇一人，漢祚始於漢祖一人，則秦皇漢祖，宜可專制全國而有餘。此亦不細讀史書之誤。漢祖之得天下，一曰不嗜殺人，又一曰善用人。而遷書之傳項王，則有三大事，一曰邯鄲之戰，一曰鴻門之宴，又一曰垓下之圍，以

及烏江之自刎。項王爲人可愛處，實多於沛公。此又見中國史取人之宏，與其教人之深。而遷書此等處，遂成爲千古妙文。中國文學善於寫人，故一部良史，同時必是一部好文學。不通人生，則無以讀中國之文史。能通文史，始乃得爲中國之通人。秦漢以下中國之學，即謂之乃文史之學，亦無不可。而司馬遷之大功不可沒矣。

又秦末羣雄競起，論其事，則陳勝、吳廣最先發難。然遷書未加重視，亦非以成敗論人。田橫身敗流亡海上，應漢祖召，驛站自刎，在漢初開國史上可謂無影響。其隨亡者五百人，則更無姓名可考。秦末漢初之際，死者千千萬萬，遷書乃獨詳田橫及其賓客五百人，成爲千古文學嘉話。此下一部中國二十五史，類此者不絕。若果以今人之史學眼光加以衡量，則此等無關歷史大局之記載，豈不認爲繁文瑣節，濫充篇幅乎！

繼馬遷，有班固作漢書。「斷代」爲史，又中國史學一大進步。自古無不亡之王朝。後一代起，爲前一代作史，蓋棺論定，語無忌諱。而歷代新王，亦許其如此，是亦心知其子孫之不得永有其國矣。此亦中國史學一特有精神所在。班書有李廣蘇建傳，實爲李陵、蘇武合傳，上承馬遷魏其武安等諸合傳來。同一時同一事，而參加之人不同，人與人之相比，是非高下，最易從此等處顯。李陵以八千步卒當匈奴五萬騎，可謂不世出之將才矣。蘇武北海牧羊，事若平易。孔門

以回、賜相比，又以賜、商相比。彼人也，我亦人也，彼能是，我何爲不能是。以事論，則海上牧羊與兩軍抗衡難易不能相比。以人論，則李陵之與蘇武，一相比而確見其爲兩人。中國史學偉大，亦正在此等處。

自唐杜佑作通典，於斷代史之外，又有「通史」。此又爲中國史學一大進步。通典爲書，即從馬、班之「書」、「志」來，取材相同，用意大別。朝代易，而制度相承，此亦馬遷所謂「通古今之變」也。孔子言：「如有用我者，吾其爲東周乎。」又言三代因革，而曰：「其或繼周者，雖百世可知。」孔子此意，爲後代史學家所承襲。故治儒家言，必讀論語，又必讀馬、班、杜氏書。否則無以爲通儒，亦無以治史學。

南宋鄭樵繼杜佑作通志，擴大爲二十略。又爲中國史學一大進步。馬班之書重人，杜氏之書則重事，然亦非一般人之所謂事。至鄭樵，則不啻欲爲一部「文化史」，盡包一切人文而通之。然傳統重人不重事之見解，固猶保守無失，亦可謂大而化之矣。清初顧炎武有日知錄，其書包容廣大，亦即史學。非寫史，乃論史，而亦寓有鄭樵意。「天下興亡，匹夫有責。」日知錄一書，亦足爲天下興亡負責。亦可謂馬、班、杜、鄭之書，亦莫不爲天下興亡負責。能知此意，乃能知中國之史學。

施耐菴水滸傳，亦可謂師法馬遷。忠義堂一百零八位好漢，尤其是三十六天罡，性情各別，才智互異，而宋江獨不見有奇才異能之表現。其高踞忠義堂之首席，乃爲沛公型，非項王型。一百八人外，先之以王進一人，神龍見首不見尾，亦遷書七十列傳以伯夷爲首之遺意。但就中國人傳統心情言，讀其書，雖亦情節動人，終嫌其事出虛構，不眞實。中國人喜腳踏實地，在實情實節上下工夫，此卽中庸之所謂「誠」，孟子之所謂「有諸己之謂信」。空議論，假故事，中國人向不重視。金聖歎力讚此書，與莊周、屈原、司馬遷、杜甫之著作同稱爲才子書。然莊、屈、馬、杜終不得僅目其人爲才子。水滸傳亦終不列入爲中國文學之正統。西廂記則僅兒女私情，更不能與水滸忠義堂相比，不待論。而聖歎之言，亦終不爲此下學人所共認。此乃有關民族性情大綱，「自誠明，自明誠」，主要先在一「誠」字。而誠又須「合內外」。耐菴此書，縱謂其亦誠於心，但不能誠於事，所以亦終成爲小說家言。

抑且耐菴此書，縱謂其能教亂世，但終亦不能教治世。傳之江湖山林，不能傳之廊廟官署。感於草莽，不能同感之於衣冠。其書成於元明之際，而明祚一統，其書終見不適。於是羅貫中卽繼之有三國演義之問世。全本三國實事，然爲通俗，求取大衆愛好，則情節不得不有委曲。如曹操，兼擅政治、軍事、文學，爲一時代傑出人物。而廣攬人才，尤爲難能。其善待關羽，更可

見。荀彧至晚年始離異。操之立意欲爲周文王，必待其子始受漢禪。但終謚爲武帝，其子丕乃謚文帝。即此小節，可見中國亂世亦與其他民族之亂世有不同，故廣土眾民，得綿延五千年不絕。試讀曹操之述志令，此亦見吾民族之傳統性情，惟誠僞有辨而已。杜甫詩「將軍魏武之子孫」，則操之爲人，唐代猶見尊。司馬光資治通鑑，亦仍以正統歸之魏。朱子通鑑綱目，始有魏蜀正統之爭。然朱子書法，自謂乃慕效曹操，則操之爲人，即就理學大儒言，亦尚不深嫉。三國演義出，曹操乃成一不足掛齒之亂世奸雄，一無是處，則又何以處曹操手下之羣才？諸葛亮一生謹愼，而演義中之諸葛，則綸巾羽扇，儼是神仙人物。其於魯肅、周瑜，又盡失其眞。當時三國之所以得成爲三國者，演義書中皆失之。而關羽則以演義一書出，社會羣尊爲武聖，其地位尚在岳武穆之上。然論三國眞史迹，關羽不能遵諸葛「東和吳、北拒魏」之外交大政方針，三國形勢起了大變動。此皆演義一書無當史實之大者。其實演義一書，亦承朱子爭魏蜀正統一意見來，與水滸傳同爲教忠教義之書，無失儒家大傳統。然中國人爲學，最貴在通。演義違背史實，亦終爲小說家言，宜亦不得列入文學之正統。

史學明與文學有別。然如司馬遷、班固、陳壽、范曄之書，中國治文學者必所誦習。曾國藩繼姚鼐古文辭類纂後，編爲經史百家雜鈔，則中國之經史百家，盡皆文學也。其爲聖哲畫像記，

雖寥寥一短篇，然所列聖哲，則已盡包容了經史百家之學。而更要者，爲學必志於聖哲。曾國藩乃一文學家，其人則亦如曹操之政治、軍事、文學皆所兼擅。與諸葛亮、王守仁亦相類似。而曹操爲人與此三人比，則判若天壤，絕不可以相提而並論。則中國史學之重人不重事，即此亦見其大義之所在。

子貢曰：「紂之不善，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。」此非爲紂申寃，乃重其上、下流之辨。「流」言其品德，但亦可言其趨嚮。曹操爲人，亦終易教人趨於下流，是以亦眾惡皆歸之。故中國人之爲人爲學，主要在辨其高下，辨其誠僞，辨其流，亦必明其統。如讀水滸傳、三國演義，讀者之心亦每易趨於下流，不易登入上流，故亦終不得爲文學之正統。

今人則據西方人意見，史學重事，文學則重在其能通俗大眾化，故小說戲劇乃成文學正統，而不知其弊。欲專意爲一文學家，則可盡摒經史百家於不顧，鄙聖哲而不爲。人之爲學，雖固爲己，亦當爲人，爲後世，而豈僅逞其一人情趣之所好，而又爭惟此乃始爲正統？不以事論，而以心論，心卽其爲人之主。中國人之爲人爲學，自亦有未可厚非之處矣。國人其以忠恕之道平心而思之。

然而中國史學，此下終當有所變。惟求變而當不失其大統。人才眾起，列傳一體勢難網羅，

此一也。事態複雜，端緒繁，曲折多，馬班之書與志，杜佑之通典，鄭樵之二十略，皆難詳盡，此二也。已無朝代之更迭，寫史何始何終，此三矣。是則中國舊史體例已不能守，如何成新史，此須有明天人之際，通古今之變，成一家之言者，創爲新例，有如司馬遷其人者出。或有三數人出，分工合作，以共創此新體，而已非一人之力之所能爲。此皆非當前之所能預知。然當會通羣學以創成爲新史學，仍當重人，又當重其人之性情，則舊史學之大統所在，宜當善守之而弗失。此則仍當揭擧以爲新史學之綱領與宗主，可無疑義。姑懸余言，企以望之。

二

余曾謂歷史記載人事，而事必出於人，故中國史重人尤重於其事。一美國史學家當面質詢，果使其人不爲歷史人物，則其事又豈得見於史？余答，此乃中西雙方歷史一大不同處。中國史籍中，更多非歷史人物，有超出於歷史人物之上者。此非細讀中國史，無以知之。

今姑擧一例，如近代平劇中有韓玉娘其人，乃載入明史及新元史，然實爲一不知姓名之女性。近人造爲平劇，乃姑以稱之爲韓玉娘而已。此人之不得爲歷史人物即可見。中國史學此一端，當値深論。

即如中國古史中之有巢氏、燧人氏，其人姓名，乃從無知者。西方史學稱石器時代、鐵器時代，誰始用石用鐵，則可不論，惟知其時代之為石器時代、鐵器時代則已。中國人則不稱巢居時代、火食時代，而必特舉一人以為此時代之創始，此即中國史學重人尤更重於事之一證。

中國人論人，則必分好壞、善惡，即「君子」「小人」賢奸之辨。善人君子賢人固得見於史，而小人奸惡亦得入史。如夏、商兩代，禹、湯固必詳，而桀、紂亦必及。其他帝王，或僅存其名，或並其名而不載。近代人重多數，其實一部美國史，開國以來兩百年，總統五十人皆有其名，其他姓字不詳者何啻億萬倍。是西方史學亦重少數，惟賢奸之辨，西方人似不以為意。

人分賢奸，斯事有褒貶。「褒貶」乃成中國史學之要綱。未有不分賢奸，不加褒貶之史學。史之褒貶，亦不始於孔子之作春秋。齊崔杼弑其君，齊史臣執筆直書，而見誅。其弟承襲史官位，又續書，又見誅。第三弟再續書，乃免。有史臣在野者，聞其事而來，則史筆已定矣。當時列國史官，由西周中央政府派任，其職世襲。周之東遷，天子聲威掃地以盡，而史官守職，執筆直書，置身家死生於度外，有如齊史之所為者。其實齊君亦非崔杼親殺，而終必正其名曰「崔杼弑其君」。此乃中國傳統史學精神，亦可名之曰中國傳統民族精神。然當時史臣之具此精神者，已不多見，故孔子作春秋而曰「此天子之事也」。孔子非任史職，乃因魯舊史作為春秋，褒則褒，貶

則貶，游、夏不能贊一辭。此可謂由孔子之春秋而見中國之史學精神民族精神矣。但此亦孔子「述而不作，信而好古」之一端，而豈孔子之自我創造乎！

今試捨春秋而讀左傳，此乃集合當時兩百四十年列國中不知姓名之作者所記載，而彙以成書。而其人物之賢奸，人事之褒貶，亦已至詳具備矣。孔子當亦對此等材料，信而好之，承而述之而已。繼左傳又有國語，有戰國策，此等書皆不知出於誰何人之手，惟知其決不出於一人之手而已。然而所載人物多無職無位，而賢奸褒貶，則既詳且備。其事則亦多無關於君國之大，此皆中國史學精神民族精神之隨時隨人而流露，爲並世其他民族所無有。近代國人讀之，則曰此乃封建社會事。如讀崔杼弒其君，則謂此乃專制政治下尊君觀念之表現。則試問何以在封建社會之上猶得有專制政治。近人必以西方史學來治中國史，則恐終難理解矣。

西漢司馬遷作爲史記，乃取法於孔子之春秋，其記事多採之左傳、國語、國策諸書，而有取捨，又有增益，茲不論。姑論其載楚漢之際，乃及西漢開國後事，則所略而不備者多矣，而乃特載田橫其人與其事，此亦特見中國之史學精神民族精神處。至於漢之立國，是否爲一帝國，漢之爲政，是否爲帝王專制，此皆可據遷書而論定。今人則必依據西方史學觀念與成語來加之中國史，則遷書亦可束高閣矣。

余於中國史學重人物，既多論列，然猶有不盡於是者，試再加申論。

中國人死，骨肉埋於土，立一木為神主，期死者魂氣之常駐。祭之拜之，孔子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」木偶陪葬，孔子則曰：「始作俑者，其無後乎！」惡其薄生人以為死人也。古埃及為木乃伊，藏金字塔中，重得復生與否可不論，其屍其塔則歷千古而常在。希臘人雕石為女形，藏之大建築中。建築雕刻長存，斯止矣。人生之安與其美則似轉不深求。中國之詩則曰：「窈窕淑女。」窈窕安於幽居，斯美矣，不在其體貌與宅第。此即中國重人、西方重事之又一證。

戰國策蘇代告孟嘗君，有土偶人、木偶人之喻。史記、說苑皆載之。堆土為人，無傷土質，雨淋仍為土，亦仍得堆為人。雕木梗為人，已傷木質，或遭打擊焚燒流蕩，此木梗將失所歸，亦將失其為木梗。以歷史言，中國史如一土偶人，西洋史則如一木偶人。唐、虞、夏、商、周下及宋、元、明、清，朝代興亡，中國則仍為一中國，中國人亦仍為一中國人，故中國歷史乃有其「共同性」。西洋史則惟見「分別性」，希臘各城邦，即各自分別。雅典人、斯巴達人即互不同。羅馬繼起，更有別於希臘人。現代國家興起，又更有異於羅馬人。尤如英、法、德、意，大小各國，亦各相異。中國史同為一塊泥土，西洋史則各別各成一條木梗。

中國人重在人羣中做人，再由人來做事。西洋人則在做事上來做人，在人羣中乃看重個人主

義。孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」又曰：「若聖與仁則吾豈敢。」「我學不厭，而教不倦也。」學則學於人，教亦教於人。而所學所教，則即此人羣中相互共同所應有之忠信之德。老子亦曰：「既以爲人己愈有，既以與人己愈多。」在人羣中做人，爲人與人，而仍能己愈有己愈多，亦即見羣己之一體。西洋人重事，而他人則爲之工具，爲之奴役，或爲之犧牲。工商業之發展，寧非如此？

即如宗教，教徒與教外人別，新舊教牧師與神父亦有別。政治嚴權位之別，社會嚴貧富之別。故西方有宗教戰爭，有民主革命，有有產階級與無產階級之分裂鬬爭。即如學術，科學、哲學、文學、美學，事業分，人亦別。牛頓與康德遠相異，莎士比亞與貝多芬大不同，人爲事縛，乃不見有人類德性之大同。

至晚近世，學術益分益細，而史學與政治學兩項乃終不佔西方學術中之重要地位。政治家多從人事出，絕少從其專治政治學來。而史學則僅記往事，又若與當前實際人事無關。在中國學術界，則政治學史學正爲一切學問中心主要兩項目。孔子即爲其代表。中國人言學以成家，乃指其上有師承，下有傳人，如一家之相承，仍指其共通性，與西方之個人各業相別各成一專家大不同。故中國經、史、子、集四部之學，乃可由一人兼而通之。如北宋歐陽修，即其例。經史則其

學，子集則以教，而治平大道則爲其總目標。故中國學與西方異，人則亦異，而史亦異。欲治中國史，不通其人其學，則一堆往事尙何意義價值之有。

人從天來，今從古來，故司馬遷作爲史記乃曰：「明天人之際，通古今之變。」西方宗教、科學、哲學亦若爲求通天人，西方社會學、法律學、經濟學、軍事學則亦若求通古今之變，但豈能囊括而無遺。故中國之史學乃爲「集大成」之學，而「人」爲之本。聖賢豪傑，亦卽集爲人之大成。

中國人重爲人。惟有人，始有事。不成人，何成事。故中國人於事，每主退不主進。如孔子，甚爲魯哀公季孫氏所重視，苟能相與，和衷共濟，於魯國當時之政，必當有所成。但孔子之爲人則必將由此而有損，則其所成亦不能大。孔子退而去魯，遂完成孔子之爲人，而其影響及於後世，則有勝於堯、舜、文王、周公之上者。亦可謂非知孔子，則無以知中國史。非知中國史，亦無以知孔子。其他歷史人物皆然，惟有其正反損益廣狹久暫之不同而已。讀西洋史，則當從其一事一事論，不得從一人一人論。希臘、羅馬迭興迭亡，此爲事。周公起，孔子繼生繼起，此爲人。人存政舉，人亡政熄。亦可謂其人存其史舉，其人亡其史熄。惟治中國史，乃能明其義。近代國人羣慕西方事，盡鄙中國人。不幸而世界第三次大戰續發，核子武器逞威，一部中國史庶可獲我國人之重加反省，此誠無可奈何之事矣。

略論中國史學　三

一

易繫辭言：「夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」朱子註大學：「物，猶事也。」中國人每「事物」連言，物上必有事，事中必有物。如人生食、衣、住、行，食則五穀百蔬，鷄魚猪羊。衣則蠶桑絲織，麻布棉裘。住則洞幕巢宅。行則車馬桴筏。豈不皆因物見事。即至近代，電燈、電話、電腦，凡屬科學發明皆然。此即易之所謂「開物成務」也。近代國人羣尊易爲一部哲學書，但易書中亦多言及科學。中國學術傳統，本無哲學、科學之分，即易之一書而可見。

易繫辭又言：「是興神物，以前民用。」「神物」連言，天地亦神亦物，亦以供民用。是西方宗教，以易書言，亦與哲學、科學融成一體。繫辭又言：「見乃謂之象。形乃謂之器。制而用

之謂之法。利用出入，民咸用之，謂之神。」神屬宗教信仰，然如易言，則電燈、電話、電腦皆可謂之神，則科學豈不與宗教相通。繫辭又言：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」「道器」並言，亦屬一體。形上、形下爲兩端，而形爲之中心。所謂「執其兩端，用其中於民」。捨其形，又何以見形而上之道。故言事則必言物，言器則必言道。猶之言天則必言地，言德則必言業。形上、形下，則必通而言之，以見其爲一體，則哲學、科學豈不亦相通。近代國人乃以「形而上」三字譯西方之哲學。但如牛頓之萬有引力，此乃西方科學上一大發明，亦卽形而上者。萬有乃其形而下。萬有引力卽由形而下見形而上。無此「萬有」，卽不見此「引力」。故引力卽屬天、屬神。自中國人觀念言，亦科學、哲學、宗教同可會通合一之一例。故在中國學術傳統中，無此三者之分門而別類。

近人又分自然與人文。子貢言：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞。」是孔子只言人文，不及自然。論語又言：「子不語怪力亂神。」神亦爲孔子所不言，是孔子亦不言及宗教信仰。莊周道家喜言自然。易之爲書，則兼儒、道以爲言。莊周言：「指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也。」薪乃一物，屬形而下。火猶道，屬形而上。天地萬物，變化無窮，卽在此無窮變化中見道。火只是一燃燒，一作用，一業。薪能爲火，乃薪之性。則莊周此番話，

可演繹成宗教、哲學、科學三方面，而莊周則會通言之。

繫辭又言：「神以知來，知以藏往。」又以「神知」連言。但此「神」字，已非孔子所不語之神。今人慕效西方，競言知識，實則知識僅以「藏往」。往乃已然之物。即如電燈、電話、電腦，皆就已然物中發現其性能，而加以利用，則科學知識亦僅藏往而已。人類使用電燈、電話、電腦後，其所影響於人生者，則科學家亦不詳加計及。如核武器可以大量殺人，當前是否將有美蘇核武器大戰，則其事豈不亦爲美蘇人所不知。果使有核武器大戰，共產主義、資本主義究竟孰存孰毀，抑兩者俱滅，豈不仍爲全世界人類所不知。孔子曰：「其或繼周者，雖百世可知。」是孔子乃易繫辭所謂「知來」之神矣。

易繫辭又言：「蓍之德圓而神，卦之德方以知。」方靜而圓動。六十四卦，三百八十四爻，皆有形象。蓍則運用數字之變以爲占。數無定形，又易變，故蓍屬圓，卦屬方。中國人言「天圓地方」，然天地和合成爲一體。蓍動卦靜，非有卦，則蓍亦無所用，故「蓍」與「卦」亦和合成一體，則「神」與「知」亦當和合成一體。非「藏往」之知，亦無以見「知來」之神。今亦可謂西方科學亦方以知，宗教則圓而神。苟以易道言，則宗教、科學豈不仍可和合成爲一體。而西方則此二者顯相分別，形成對立。

西方人重具體現實，故重於知，而忽於神。科學勿論，即其哲學亦重知，不言神。所謂經驗主義，固重藏往。即所謂理想主義，亦只在具體現實上提出一理想來求改造，而於其將來之演變，則仍所忽。故西方人重空間向外之擴大，不重時間向後之緜延。中國人言世界，「世」乃時間，「界」則空間，時、空和合為一體。近代西方始有四度空間之說。即言宗教，上帝、天堂、靈魂，實皆言空間，並不涵時間義，亦即無變動義，只此一靜定之具體存在而已。故其宗教信仰，亦只是一種「方以知」，而非中國人所謂之「圓而神」。

西方哲學，古代柏拉圖言理想國，乃就當時現實情況加進其一番理想之改革。但此理想國實現，則當永遠是此一理想國，再不有變。近世如馬克斯之共產主義，亦就當前提出一理想。但此下亦永遠是一共產世界，再不有變。可見西方人之哲學思想，實一靜定性，不涵時間性。一如宗教上之上帝天堂，永只如此。

中國孔、孟、莊、老言道則必有「變」，但變中又必有「常」，有時間性之緜延乃可聯貫會通而成為一傳統。中庸易傳則又會通儒道而更有變，但仍不失其傳統。易繫辭所謂「化而裁之謂之變」，天地萬物只是一「化」，於此一化中加以裁割，乃見為變。如人之自幼而老，同是一生命之化，加以裁割，乃見為幼年、中年、老年。而西方人則謂幼年人、中年人、老年人，過份重視

其分別性，不再注意其聯貫性、融通性、共同性，則有變而無化。故西方之宗教、科學、哲學，雖分別爲三大項，但有一共同精神，卽各顧當前，不計將來。凡其觀念苟有成立，皆求不變。如上帝天堂，永是此上帝天堂。如柏拉圖思想，則永是一套柏拉圖思想。儻有變，則如亞里斯多德所謂「我愛吾師我尤愛眞理」。故亞里斯多德則另有一套思想，而不再是柏拉圖思想。當前科學發明如電腦、機器人、核子武器，各是一套。儻別有發明，則又是另一套。故西方科學、哲學雖多變，實亦一如宗教，皆求其不變。換言之，卽不存有時間觀。卽如文學中之小說戲劇，藝術中之雕刻繪畫，亦莫不然。每一成立，卽是一永恒，卽是一無變。埃及金字塔可作爲代表。故西方人好言變，卽因其不知變。西方人言變，則必是另一套，無中國人之所謂化。化則同一存在，而有時間性。變則在同一存在中各自相異，其相互間無和合無聯貫、無時間性。故西方獨無史學。西方史學之起，乃近代事。因史學最富時間性，雖歷變而仍有其聯貫性，依然是一體。而西方人則缺此一觀念。中國史學之興起乃甚早，並最盛行。

易繫辭又言：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸

身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。包犧氏沒，神農氏作。斲木為耜，揉木為耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸益。日中為市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。神農氏沒，黃帝堯舜氏作。通其變，使民不倦。神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天祐之，吉無不利。黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾、坤。刳木為舟，剡木為楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨。重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫。斷木為杵，掘地為臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過。弦木為弧，剡木為矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸睽。上古穴居而野處。後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸大壯。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數，後世聖人易之以棺槨，蓋取諸大過。上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。

繫辭此章，在論史學，而有甚深妙意，有待闡申。易繫言中國史始於包犧氏。而包犧氏之所得，卽一套哲學，卽今人之所謂「宇宙論」，而極近於宗教，又兼包科學。融通此哲學、宗教、科

學三者，而開始有人類史。人類即處天地萬物中，不通於天地萬物，又何得有人類及其歷史。而自包犧氏以下，述中國歷史演進，又更偏重於科學一面，即上引所謂「開物成務，冒天下之道」也。捨卻物與器，捨卻人生各事務，又何有所謂道。捨卻道，又何有歷史之演進。而述及黃帝、堯、舜，中國史已形成，有其不敗之基礎。而易繫所述，則依然仍在一套哲學觀念上。而此一套哲學觀念，又依然上通宗教，下通科學。此下述及其他之變，又依然詳於開物成務之科學方面。

二

其實先於易繫，已有戰國時之陰陽家言。陰陽家亦會通儒道兩家以為言。主「五德終始」，以堯舜三代歷史演進配合金、木、水、火、土五德之運行。此又中國古人會通宗教、哲學、科學三項以成其歷史觀念之一證。

下及西漢，司馬遷遂為中國此下史學所宗。其著史之意，自稱乃求「明天人之際，通古今之變」。此兩語，亦可謂囊括中國史學大義而得其要矣。有「人道」，有「天道」。但人道不能違逆於天道，否則無以長存於天地間。人道乃自天道演出，明天人之際，即求明自然與人文、天道與人道之異同分際也。明天人之分際，乃可以通古今之變。縱有變，而仍有其不變者存，故曰「

鑒古知今」。此爲中國史學之大綱領所在。

司馬遷史記，除本紀、世家、列傳及諸表外，尚有禮、樂、律、曆、天官、封禪、河渠、平準等八書。首爲禮書，「禮」即中國人會通天地萬物與人類和合爲一之一種具體表現，亦即宗教、科學、哲學之會通，而見之人生，融爲一體。大學一篇言格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八項目，其書亦收入小戴禮記中。此下凡史書無不言及禮。直至清代，有秦蕙田之五禮通考。此下治禮有得者，直至清末，不絕其人，故不通禮，無以明中國之文化，亦無以治中國史。但今國人慕效西化，言及中國古禮，不斥爲迷信，則歸之專制政治與封建社會之兩項。而傳統之禮，在今全國上下亦將掃地以盡。今日國人好言「大同」，此兩字見小戴禮記之禮運篇。非禮之運行，又何道得臻於大同。今日國人之所謂大同，乃指中國之全盤西化，盡廢中國史，以追隨西洋史，乃所謂「以進大同」也。然即觀當前世界形勢，其離大同之境，豈不過爲遼絕乎？

次爲樂書。中國「禮樂」合言。今日國人則謂禮以拘束人，樂則供人娛樂。則中國傳統乃以供人娛樂者來拘束人，其中涵義亦值深究。

次曰律書。樂必有律，五聲十二律是也。法律之律，即從此引伸而來。若禮即爲法，則中國

法律即從禮樂引伸而來。此一涵義，亦值深究。

次曰曆書。四時運行有其律，即曆也。政府注意明曆，本為民間農事，故曰「授民以時」。中國人之重時觀念，即為農業民族一特徵。而中國歷史上之一統，即表現在曆法之所謂「奉正朔」。有夏曆、殷曆、周曆，孔子曰：「行夏之時。」而孟子則尊孔子為「聖之時者」。孔子既言行夏之時，又言「乘殷之輅，服周之冕」，是孔子雖曰「述而不作，信而好古」，而古亦有變，所信所好亦有選擇。易繫言：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」輅與冕皆形而下之器。曆法既定，與人共知，此亦形而下。孔子又言：夏禮、殷禮、周禮各有損益可知，「其或繼周者，雖百世可知」。禮既定，使人共遵，此亦形而下，亦即器矣。惟器必在道之中，道亦必在器之中。易繫所謂「開物成務，冒天下之道」也。故中國史學有其形而下，器、物、禮、法皆是。同時即有其形而上，司馬遷所謂「明天人之際，通古今之變」則是矣。而孔子實已先之。司馬作史記，即承孔子作春秋來。而孔子作春秋，亦即承周公之制禮作樂來。治史即所以治道，明史亦即以明道，豈徒誦往事之謂史乎。

「時」之一字，極融通，極規律。治曆學必先通數學。易書有兩要項，一曰「象」，一曰「數」。繫辭所謂「蓍之德圓而神，卦之德方以知」，即象、數之別也。西方科學以數學為本。幾

何學則爲象。宋儒周濂溪易通書、太極圖說，偏重象。邵康節治易偏重數，乃以其數學來考定古史年代。其流如推背圖等，不得謂非夾雜以許多迷信，但數學與時間觀，其在中國文化傳統及史學中，極佔重要地位，此亦一證。

又次爲天官書。掌曆亦天官。政府中設天官，則宗教、科學豈不盡納入行政範圍內。史官亦屬天官下。以中國古代行政機構，較之同時其他民族，誠可謂大巫之與小巫矣。

次則封禪。如登泰山、祭天地，則由天以及地，爲一國之大禮，即政治大統所在。此等制度，亦有其用意。

又次爲河渠書。中國以農立國，故治水爲民族一大業。自大禹以來，歷代奉爲一大政。清初胡渭之禹貢錐指，特舉其要略而已。此可見科學在中國行政系統中之地位。

最後曰平準書，則專關經濟。中國人非不知經濟之重要，而司馬遷列之八書之末，而以禮爲之始，其義深長矣。

班固漢書易史記「八書」爲「十志」，曰曆法，曰禮樂，曰刑法，曰食貨，曰郊祀，曰天文，曰五行，曰地理，曰溝洫，曰藝文。大意一本之史遷，而以曆法爲先，禮樂爲次。又改律書爲刑法，又以食貨爲第四位，其皆不如遷書之寓義深遠。惟增地理、藝文兩志，則極爲重要，後世莫

能廢。

此下二十五史有志與書，不詳論。而南宋鄭樵通志有二十略，則更爲詳備，尤見傑出。首爲氏族略。中國乃一氏族社會，氏族觀念爲中國人生之大系統，文化之大本源，亦並世諸民族中最特異最傑出之一端。近代國人惟慕西化，氏族觀念淪胥已盡，而五千年社會習俗，則仍有留存。求變求新，其難如是，亦足深慨矣。

次曰六書略。中國文字與語言分歧。中國民族之可大可久，其文字亦有功。漢初以論語、孝經、爾雅三書爲小學必讀書。孝爲氏族之本，爾雅爲識字之要。東漢許愼爲說文一書，其學術地位乃與鄭玄之括囊羣經相抗衡。鄭樵二十略，首舉氏族、六書兩略，可見其史識之深遠。今人又以西化爲尙，重語言，輕文字，提倡白話，甚至唱廢止漢字，改爲羅馬拼音，並以中國文字爲不科學。然中國文字終亦仍存。鑒古可以知今，此乃中國史學中一絕大意義，五千年傳統，又豈能一旦廢絕。則誠中國一甚大悲劇矣。

第三略曰七音。余嘗謂中國科學藝術化，又謂道德亦藝術化。而「音」之一門，尤爲中國藝術中之最上乘。鄭樵以七音繼氏族、六書爲二十略中之最先三略，其史識深遠，更難闡尋。

其次爲天文、地理、都邑，又次爲禮爲謚爲器服，又次爲樂。鄭樵以禮樂次天文、地理之

後，與史遷用意又別。而禮之中有「器服」，則科學製造亦爲禮，亦爲道。又添「諡」之一目，更見中國禮之深意。孝乃私德，死而有諡，則爲公道。諡「成」、「康」，或諡「幽」、「厲」，非繼統承嗣之君所能主。禮之有諡，即孔子春秋之有褒貶。韓愈言「誅奸諛於既死，發潛德之幽光」。史豈僅記載人事，亦即此可知。

其次爲職官、選舉、刑法、食貨，皆政事之大者。更次則爲藝文、校讎、圖譜、金石，皆爲班氏藝文一志之展擴。北宋歐陽修爲一史學大家。早於此三略特加注意。清儒之學，尤於此三略有發明。而圖譜一略，更屬重要。即如「家譜」一項，亦爲中國史學一大流。次爲災祥，承班氏五行志而來。天之變有其義，應其變亦有道。變屬天，應變屬人。即如當前有空氣污染、水污染，乃人文社會事，豈專屬科學家事。而中國五行家言之屬於史學，則遠始戰國以來。若譏之爲迷信，則近代科學之發明核子武器，豈不更屬迷信之大乎？

最後爲昆蟲草木略。詩三百爲三千年前中國文學鼻祖，孔子亦言，讀詩可「多識鳥獸草木之名」。三千年來之中國文學，無不涉及鳥獸草木。鄭樵以此略爲二十略之殿，則中國史學之兼含並包天地萬物爲一體之義，亦於此見矣。西方則一蟲一草，皆由生物學家專精研究。晚清人提倡「中學爲體，西學爲用」，此亦有一番用意。果能以中學爲體，則如核子武器之類，當必歸入

災祥一略。而科學亦當歸屬於中國之史學，亦卽可知。

中國人言「明體達用」，又曰「全體大用」。凡學皆以明其體而達之用。西方則凡學皆各自分裂以求用，故用與用必相爭，而還以傷其體。如史學則僅記往事，不見有大用，故不得與宗教、科學、哲學、文學諸項並列，最屬後起，又居次要。中西學術相異，史學則益顯。

自太史公河渠書之後，遂有如酈道元水經注之類。自班孟堅地理志之後，遂有郡縣志、寰宇記、各省、各縣志，乃至如無錫之梅里志之類。於是名山有志，如廬山志。古剎有志，如洛陽伽藍記及西林寺志之類。又名園有志，古墓有志，要塞軍衛有志，書院學校有志。以朝代分，則自然附見於人文。以方輿分，則人文附見於自然。至如史記世家之後有家譜族譜。列傳之後有年譜。於時令則有荆楚歲時記之類。要之，中國歷史記載，於時間、空間、社會、人物四要項，分別以述，而無不可會通以求。操筆者非能人人抱有一套歷史哲學，而實有一套共同的歷史哲學，於不知不覺中流露。何以得此，誠中國傳統文化之精妙所在，所當心領而神會者。

孟子言「知人論世」，中國人又常言「世道人心」。當知世道卽本於人心，而人心亦必通於世道。今人每以孔子與古希臘之蘇格拉底相比。希臘本未成一國，蘇格拉底僅居雅典一城市中，其心恐亦僅存一雅典。孔子生魯之曲阜，其時魯之立國則已歷五六百年之久。曲阜外，至少尚有

費、郈、成三都。魯之外，尚有列國。孔子曾至齊，其後又去衛，又周遊陳、楚諸國。是則孔子心中，實有當時一天下，又存有堯、舜、禹、湯、文、武、周公、唐、虞、三代文化相承歷時兩千年一傳統。此兩人又烏得相比。或又以孔子與耶穌相比。然耶穌為猶太人，猶太人之流離播遷則有年矣，其時則受羅馬之統治。耶穌生海濱一村落中，相與往來，漁夫牧人為多，又豈得與孔子相擬。宋代理學家言「道體」。孔子當時，唐虞以來之中國，是即一道體。孔子則生此道體中。若謂蘇格拉底與耶穌亦各自生於一道體中，又豈得與孔子所生之道體相比。所謂歷史哲學，即在認識此道體，與此道體中所有之種種變。孔子之學，與此下中國之史學皆是。若依西方之所謂歷史哲學來尋究討論中國史，則宜其失之遠矣。

（民國七十三年春季故宮學術季刊第一卷第三期）

略論中國史學　四

一

歷史傳統中必有不斷之現代化，每一現代化亦必有其歷史傳統之存在。惟當前之現代化，則由西方傳統來。若依中國傳統，則不致有今日之現代化。今日國人乃謂中國傳統爲舊，當前之現代化爲新，羣相喜新而厭舊。不知中國歷史中已早多現代之新。如國民兵役制，西方起於近代之普魯士，而中國則自古已然。秦漢統一，依然不變。唐代之府兵制，明代之衛所制，皆由此來。故國民兵役，西方乃一新，而在中國則一舊。

又如自由工商業演成資本主義，在西方現代是一新。而西漢時代之鹽鐵政策，則爲抑制此一發展而起。或以比之西方近代普魯士之國家經濟政策，則豈不又是西方一新，乃爲中國之一舊。

又如共產主義，亦西方現代之一新，但在中國古代有井田制，農民由公家授田，老而還之公

家。百工皆由公家授廩，商人亦然。則中國古代早以無產階級奉行公產制度。較之西方，乃若新而又新。

又如民主選舉，乃西方現代之一新。但中國西漢已有賢良方正孝廉之選，東漢加以考試，魏晉以下仍有九品中正司其選，隋唐以下乃定爲科舉考試。孫中山先生欲用傳統之考試權代替西方之選舉。是選舉在西方爲一新，在中國又爲一舊。

又如科學。戰國初，墨翟爲木鳶飛空，三日不返。三國時，諸葛亮創爲木牛流馬。豈不又是西方之新，乃爲中國之舊。又如屍體解剖，新莽時代已有之。道家有鉛汞之術，流爲西方之化學。亦皆西方之新，乃中國之舊之一例。又若火藥砲彈，在中國宋代已先有之。其他之例，見於現代英國李約瑟所著中國科學史一書中者，不勝舉。

又如遠洋交通。明代中國人到非洲，尚在西方人之前。或傳中國僧人到美洲新大陸，則更在前。

又如中國有修、齊、治、平之舊，而西方之新，則僅知有治國，無平天下之想。希臘之與中古時期，則並不知有國。故中國之舊，有禮有法。西方之新，則僅有法而無禮。中國之舊，有仁、義、禮、智、信五常。西方之新，則僅有宗教之信。亦有禮，僅對上帝。中國人之信與禮，

則對全社會，全人類。西方人對國際，無信而有禮，但其禮則爲軍禮。中國對國際交往，則仍爲衣冠拜跪日常人生之禮。

又西方人言自由？國人羣認爲乃一大可喜之新。然中國之舊，「將在外，君命有所不受」，豈非一大自由，麥克阿瑟統軍在韓，奉總統命不得派飛機炸鴨綠江大橋，卒以總統命以一老兵退回美國，而板門店和約遂定。又中國「有斷頭將軍，無降將軍」，豈可謂中國軍人一大不自由。西方軍隊可以數十萬人集體投降。拿破崙一世之雄，乃亦兩次投降。又豈得謂西方軍人一大自由。孰榮孰辱，孰高孰下，則必有明辨之者。

以上聊舉數例，以見中國舊歷史，乃有更新於當前之現代化者，可見新舊觀念之不可拘泥。昨日之新，乃成今日之舊。嬰孩之新，乃成耄老之舊。則是先有新，乃有舊。中國人言「原始反終」。「始」是過去，是一舊。「終」是後來，是一新。但終必隨其始，乃成其爲終。新必依於舊，乃成其爲新。苟無始，何有終？苟非舊，何來新？惟始終一貫，新舊一體，故曰：「原始反終」。往前則必原其始，後顧則必反其終，此之謂相反而相成。抑又有終在先而始在後者，故原秦、漢之始，必反之戰國之終。原當前美、蘇對立之始，必反於往年英、法鼎盛之終。豈不新必由舊來，而仍必成爲舊。此之謂「循環往復」。死生存亡，亦卽其例。今國人一意喜新厭舊，則

是厭其生而喜其死，厭其存而喜其亡矣。此豈人情之常乎？有明日之未來，始見今日之可喜。有耄老之未來，乃見嬰孩之可喜。惟能立有舊，始有新可達。當前之現代化，則僅知求變求新，究不知明日之將爲何日，則又何今日之可喜。

中國人言史，鑒古而知今。能掌握有傳統，始能有現代化。緜亙五千年，其爲一廣土眾民大一統之民族國家，乃由其有不斷之現代化而來。如唐、虞、三代之化爲秦、漢、隋、唐以迄今是已。西方史，希臘變而爲羅馬，又變而爲中古時期，又變而爲現代國家，而有英、法之鼎盛，又變而成當前美、蘇之對立。以無傳統爲傳統，有新而無舊，則明日又烏得有此美、蘇之常相對立。鑒於西方之古，可知今日西方之新之不可常。可喜抑可厭？惟其可厭，乃不可常。

今人又言，歷史不可變。則西方此下當常爲一部可厭之歷史，中國此下當仍爲一部可喜的歷史。余之對中國前途抱樂觀，對當前世局抱悲觀者，亦在此。中國史可喜何在？西方史可厭何在？則在讀其史而知。再言之，就中國人立場，當由中國之舊傳統而現代化，不應廢棄舊傳統，而慕效爲西方之現代化。不當喜新厭舊，而當由己之舊而達於新，乃始得之。司馬遷言：「明天人之際，通古今之變，成一家之言。」此當會通政治、制度、社會、經濟、文教、武備、科學、藝術一切以「明變」，又當會通宗教、哲學、天文、地理、史學、生物諸端以「求通」。此非專

家一人之爲家，乃有古今承襲得其傳統以生以長之爲家。中國之史學正在此。而豈僅載既往，得即成爲史學乎！

當前而求現代化，則當安於弱小，不爭強大。德國第一次大戰失敗，舉國好讀老子書。使眞能遵老子，不出有希特勒，歐洲其他各國相互間仍當有爭，仍可有第二次大戰，而德國或可避其衝，不作禍害之首，轉臻強大之運。當前強大者，儻盡能以七十年來之德國爲戒，則世界亦宜可漸趨於和平。

國如此，人亦然。莊周爲宋漆園吏，其友惠施爲梁相。楚亦聘莊周爲相。莊周言，龜骨藏於宗廟爲國寶，不如生而曳尾於塗中。遂拒不赴。但既得爲龜，生雖曳尾塗中，歷千年而死，其骨仍必藏宗廟爲國寶。莊周至今豈不仍爲中國一國寶乎？老子更沉淪，並其身世而不詳，但至今亦爲一國寶。故莊、老之道，中國人雖未認爲乃人生之至道，僅爲人生處亂世之道，而其道則常存。故中國人尊孔、孟，亦尊莊、老。西方無孔、孟，亦無莊、老，故治必終於亂，亂則不能復返於治。比讀中西史自知。故欲保全中國舊傳統，而求其現代化，不能遵孔、孟，亦當遵莊、老。則國必求弱小，人必求隱退，以暫避現代之亂，期待再一現代之來臨。此即中國人所謂之「樂天而知命」。命可轉，天不可轉。天有常，而命則無常。故惟中國史，乃能昭示天命天運，而

與人以共知。西方史則凱撒事凱撒管，非上帝所得問。故一部中國史，乃由人代天。而一部西洋史，乃以人爭天。此其異。

茲舉一小節言之，西方人愛狗，中國人則重羊。馬、牛、羊、鷄、犬、豕稱六畜，羊在上列之三，而中國人尤重馬。乾象龍，坤象馬，中國以龍馬並稱。治禮、軍禮、祭禮皆重馬。驥稱其德，不稱其力。中國人歷代養馬，可寫一長篇考證文。牛更耕稼所需，而羊則一無用之畜。然中國文字，美字、善字、義字、祥字皆從羊。犬則在下列之二，猶次於鷄。如言鷄鳴犬吠，鷄犬不寧，鷄必在前。詩云：「風雨如晦，鷄鳴不已。」祖逖有聞鷄起舞之故事。鷄司晨，從睡夢中喚醒人，不啻師教之木鐸。犬雖多能，能守門戶，能助狩獵，但供使用，故中國人重鷄尤更重於犬。俗則猪狗連稱，如猪狗眾生，猪狗不如，狗更在猪後。中國「羣」字從羊，「獨」字從犬。羊能羣，犬則否。卽此一別，更見中國國民性愛好之所注。

至於飛禽走獸，中國人好鳳凰麒麟。至如山中獅虎，天上鷹隼，則非愛好所及。中國人主言性，性乃天地萬物之一種自然動向，觀其所愛，亦可見其性之所向矣。

尤如草木植物，中國人愛梅、蘭、竹、菊，又好松、柏、梧桐，皆可見性。更如院庭布置，林園部署，一水一石，一樹一草，薈異爲同，集眾成一，更見中國人之政治長才與處羣特優之天

性。凡此諸小節，皆有傳統。今日國人則一變故常，小之如家家知養狗，大之如經營觀光區與開闢公園動物園，皆追步西化模式，不知傳統情義所在。然積數千年之習性，豈能一旦驟變。其心不見內在所愛好，則亦無安樂可言矣。

又如賭博。中國流行麻雀牌，西方則有撲克牌。玩麻雀牌只求手中持牌得和即勝。撲克牌則不問手中所持，專尙出奇制勝。此尤中西雙方人性不同一顯例。豈得謂麻雀乃落後，撲克始前進，必使國人盡廢麻雀改玩撲克，始爲中國之現代化。此屬小節，宜可置之不論。即如今日國人各種運動，已盡趨西化，然猶尙有舞龍、舞獅、走高蹺與踢毽子、放風箏等流行。惟以此較之西方，一則可資比賽，一則僅供娛樂，此亦雙方心性傳統之異。乃吾國人心胸寬大，不再一一加以苛責。嚴其大，恕其小，斯又吾國人美好心習之一傳統也。又豈必盡求其現代化。往古舊習，能保則保，國人賢達，固早知之矣。孟子曰惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，人皆有之。今亦當謂「好古念舊」之心，亦人皆有之。無他，達之而已矣。前途希望其亦在此乎，其不在此乎？余日望之矣。

二

近代國人好言現代化，卻似不好言傳統。因現代化實指西化，而傳統則仍陷在守舊中。惟西方人亦未嘗不尊傳統。

姑以民族情感言，民族卽一大傳統。美國人多自英倫三島移來，積兩百年之久，激於賦稅問題，奮起獨立，不復認英倫爲祖國。然美國門羅主義，僅求南北美和平相安，不願問外面世界事，避不與英帝國有衝突，此卽其深存有民族情感之一種表現。及第一次世界大戰，本屬西歐德、意與英、法相抗，美國儘可處身事外，但法國巴黎淪沒，國將不國，而英國亦岌岌可危，美國拔刀相助，雖其與德國亦有幾許爭端可言，其實是沉深之民族情感，乃爲其投入戰場之主因。

及戰事勝利，凡爾塞和談，英、法仍以主人自居。美總統威爾遜離席歸來，西歐事一任英、法主張，置而不問。不久第二次大戰繼起。美國在太平洋已因珍珠港偸襲與日本興起大戰，歐西戰役大可不再插手。然而巴黎陷落，英倫告急，美國終於派兵前去。艾森豪所負責任，若更重於麥克阿瑟。此非美、英間一分深厚之民族情感，不致有此。

及戰事平息，美國人對西歐繼續經濟援助，亦亘大驚人。可知美國人在其內心深處，實永不忘其祖先之來自英倫。親英，遂亦連帶親及西歐。西歐之在美國人心中，世界其他各地乃遠不能相比。此無他，惟民族情感一念可作解釋。卽英國人之對美國，亦何獨不然。最近十幾年來蘇俄

海空軍及核子力量急起直追，已將凌駕美國之上，而國際間美、蘇爭端，英國必站在美之一邊，亦惟民族情感一辭可作最恰當最深入之解釋。

此所謂民族情感，不僅英、美，不僅西歐有之。即如猶太人，分散各地，從未建立一國家，直至第二次大戰後，西歐人始爲建立一以色列。此幾十年來，全世界猶太人乃無不奉之爲祖國，愛護無微不至。美國有猶太人三百六十萬，其來美國，多在以色列建國前，有三四百年之久。有足跡未履以色列國土一步者。乃其身在美國，心向以色列。憑其財力可以影響總統選舉，美國人不得不重視。於是美國遂爲以色列一不叛不變之盟友。除英國外，以色列常在美國人心中，不易捨棄。此亦惟猶太人之民族情感一語可解釋之。

阿拉伯人亦何嘗不有其傳統民族心情，惟局勢不利，乃若隱若現，不甚顯著。今突以石油力量，而其民族情感乃趨發揚。即如兩伊戰爭，伊朗乃波斯後裔，伊拉克乃突厥後裔，亦有民族間之潛在界線。然則全世界一切紛爭，一切事變，民族情感爲之作主要原動力，逐時逐地，可資舉例，不煩詳及。而民族情感則顯爲各民族一大傳統，則更無疑義。故傳統可以現代化，而現代化則終不能脫離傳統，此乃事實，可資深論，卻無可否認。

民族傳統之外，又有語言傳統，可以連帶述及。歐洲文化，最先必溯源於希臘。羅馬人起，

希臘人轉爲奴，但羅馬人仍多奉之爲師。惟拉丁語代希臘語而起。語言傳統同時卽代表民族傳統，此亦極自然而又無可奈何之事。北方蠻族入侵，羅馬帝國覆亡，語言乃亦隨而變。雖同奉耶教，各地羣以自己方言翻譯其經典，於是德、意、法、英各國語，遂代替了拉丁語。今日歐洲之不能融和凝成爲一國，則語言紛歧爲其一主因。語言又非歷史一大傳統而何？

但民族傳統，終偏在自然方面。語言傳統亦然。不出數百里之遠，數百年之久，而語言必變。但語言乃由人文化成，故語言屬自然，亦屬人文。西方文字追隨語言，未能超然而獨立，故其人文化之里程亦短而暫。獨中國文字其人文化之里程乃特遠，故中國民族乃能廣大悠久，日進無疆。論其傳統，乃與西方特異。近人謂中國人重傳統，不知西方亦重傳統，惟其爲自然所限，乃若與中國有異耳。

中國人於語言文字，特重「雅俗」之分。俗卽限於地，限於時。而雅則不爲其所限。西方人好言「變」，時地異則必變。而中國人則好言「常」，必超於時地而有常。非不有變，而其常尤超於變之上。故知常可知變，但僅知變則不定能知常。有變而無常，今日不知明日，此地不知彼地，則人道大同又何由而立。中國人好言「通常」，通於地，通於時，斯知常矣。故通常乃人生之大道，中國人好言「通常日用」，斯見中國人生觀之特爲廣大而悠久矣。

中國古人言：「書不盡言，言不盡意。」斯又見中國文化傳統之特深特異處。西方人則適相反，似乎必求書盡言，言盡意，姑不論其可盡與否。而連帶以起之其他變化，則有需深加討論者。

中國人主書不盡言，言不盡意，故其著之文字，出之語言，僅略道己意而止。其未盡者，則待讀吾書聽吾言者之自加體會。其贊成與反對，亦待其自加判定。即師弟子之間亦然。故言「教」每言「化」，此待聞我教者之自化。如陽光甘露，萬物化生。教者則如春風，學者乃如桃李。桃李在春風中自化，非春風能化出桃李來。孔子曰：「學而時習之，不亦悅乎。」此待學者聽我言而自修自習，自問己心悅乎不悅，非孔子所能強。至於何以學而時習能悅，則孔子言所不盡。不如西方人必言盡己意，以強人之信。於是乃若言者爲至上，聽者爲至下。聞師言而不盡信，則惟有曰「我愛吾師，我尤愛眞理」矣。在言者，一若眞理已盡，無可疑，無可辨。在聽者，惟有自求一新。哲學思想乃亦務於變，務於創，而無傳統可言。在中國則言不盡意，書不盡言。尚待他人以及後生之續加思討，續加論辨，而遂成一傳統。此在西方爲「個人主義」，而在中國則爲「大羣主義」，即此一端已可見。

然如柏拉圖理想國一書所主張，後代歐洲人雖絕未接受，但亦有其傳統可尋。一曰重職業。

二曰重商重軍，「富強」二字，爲立國之大本。此兩者，豈不爲西方之思想傳統。

中國文化傳統中有「士」，而西方無之。中國之士曰「志於道」，不志於業。而西方哲學家如柏拉圖乃可謂其志於政，乃有「哲人王」之想。但非凡哲學家皆盡然。哲學亦成一職業。耶教後起，乃始離於政而傳道。然教士亦仍是一職業。西方有大學，肇於教會。大學初興分四科，一曰神學，二曰辯證學，不信者則仗辯證說服之。三曰法律，四曰醫學，律師、醫生亦各自一職業，惟爲己亦以爲人。此下大學變而有文學院、理學院等。大學教授盡成一職業。西方政教分，大學教授亦鮮有志於政治，理亂不問，黜陟不知，職業在此，生活亦在此，而文化大傳統則亦只在此各人之職業與生活上。政治、宗教、科學，各成職業。惟謀生要途則在商，立國大本則賴軍。西方文化傳統，大體言之，乃如是。

中國士人志於道，故曰：「恥惡衣惡食者，未足與議也。」故雖亦志於政，而有進有退，有出有處，有仕有隱。不爲君而爲師，而師道猶在君道之上，道統則猶在政統之上。此爲西方觀念之所無。老子曰：「太上不知有之，其次親而譽之，其次畏之，其次侮之。」老子言政治乃如此。豈如柏拉圖理想國，縷舉詳陳，連篇累牘之所指。老子又曰：「信不足，有不信。猶兮其貴言。」爲政者高高在上，而在下又有不信，豈言辭之所能爲功乎。中國人看重對方地位，不以言

辭強人必信，不僅政治如此，卽教育亦如此。故孔子曰：「學而時習之，不亦悅乎。」自述己意止此，其另一半則待他人自加體驗，自加判定。故次之曰：「有朋自遠方來，不亦樂乎。」我心所存，獲得他人同驗同認，此誠一大樂事。然曰諸朋，則師弟子乃屬平等。自遠方來，非強之來，故曰：「有來學，無往教。」然來者亦未必盡體認如我，則曰：「人不知而不慍，不亦君子乎。」老子則曰：「知我者稀，斯在我者貴。」豈強人以必知。

中國人「書不盡言，言不盡意」之要旨乃在此。孔子曰：「自古皆有死，民無信不立。」上一句「自古皆有死」五字已足，不煩如西方人之三段論法，必曰：「人必有死，蘇格拉底是人，蘇格拉底亦當死。」下兩語之意，其實已在上一語中。人有不信，則亦任之，以徐待其信，何必要增此下兩語，以強人之必信。至於孔子「民無信不立」五字，此中儘有深義，儘待發揮，然孔子亦僅五字自述己意卽已。孔子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今。」亦當知對方可畏，焉知聽吾言者之決不如我，而必喋喋以盡言，視對方如一至愚乎。如是則轉不易使聽者親之譽之，轉而畏之侮之，則奈何。爲教然，爲政尤然。中國政治上，言者在下，讀歷朝名臣奏議可見。在上則少言，讀歷朝帝皇詔令可見。爲政治最高領袖最戒多言。近代西方民主政治，總統競選，奔走道路，有如是之多言，豈不轉使人侮之。

中國人言商，則曰「貨眞價實」，「童叟無欺」。又曰「信義通四海」。信不信在購者。在己則當在貨上價上，求眞求實，求信求義，何待廣告，何待宣傳，跡似欺人。今之爲政亦務廣告宣傳，所謂民主，亦商業化，則又何信之立。

政治如此，學術亦然，宗教信仰亦然。若果此宇宙間眞有一上帝，老子言「太上不知有之」，中國人若不知有上帝，斯爲最高最善矣。耶教之上帝，使人親之譽之。回教亦有上帝，乃使人畏之。穆罕默德一手持可蘭經，一手持刀，不信者死，豈不使人畏之。回教流傳，終不如耶教之廣。耶穌上十字架，而轉增耶教之流傳，但豈如中國之「不知有之」乎！

以中華民族較之西方，顯見爲中華民族乃一和平柔順之民族。蘇格拉底在雅典下獄死，耶穌在羅馬十字架上釘死，此兩人講學傳道，亦惟少數人相從，未見有犯法違紀之事，然皆陷於死。故爭取思想自由，乃成西方一傳統。在中國則絕無此等事。周武王伐紂，伯夷叔齊扣馬而諫，周武王謂其乃義士而釋之。周有天下，而伯夷叔齊恥食周粟，餓死首陽之山。此乃伯夷叔齊之自由，非周王室逼之如此。而孔子尊之爲「仁」，孟子尊之爲「聖」。孔、孟亦尙在周代，不聞其反周武王，而尊伯夷、叔齊有如此。後世亦永尊之，亦可謂乃尊二人思想行爲之獲得其高度之自由而已。孔子在魯以一平民擢用爲大司寇，在政府中踞高位，僅次於三家。然孔子棄官而去之他國，

周遊天下，備受崇敬。其欲殺之者，惟宋司馬桓魋一人。實則如衛、如陳、如楚，皆非能用孔子，而敬禮之不衰。孔子周遊不得志，而魯之君臣終敬禮迎歸，老死於魯。果使孔子而生於雅典、羅馬，其得罪獲辜，恐當不亞於蘇格拉底與耶穌。一尙禮，一尙法，此又中西政治傳統相異之一徵。

秦始皇焚書，如伏生之徒，皆得歸隱。坑士乃坑方士，然後世永詈秦始皇爲暴君。漢廷儒臣勸漢帝當讓位被殺，然繼起言者不已，漢終讓位於王莽。此可證思想自由之在中國，早有傳統，但不盡如西方之言自由而已。

西方人好爭成功，但成功之後，即繼之以失敗。全部西洋史盡如此。中國人不爭成功，但求不失敗。爭成功必裒聚羣力，而被裒聚者喪其自由，故爭自由乃爲西方一大傳統。即如商業，勞工裒聚始成資本主義。勞工被裒聚則起而爭集體罷工，成爲近代西方一大潮流。中國人求不失敗，但家國天下不能無盛衰興亡，乃先求個人之不失敗。伯夷、叔齊之餓死首陽山，此非失敗，乃成功。孔子稱之曰「求仁而得仁」，求之而得，非成功乎！孔子曰：「道之不行，已知之矣。不仕無義。」孔子周遊求仕，乃孔子之自由，亦即孔子之成功。道不行，則非孔子之失敗，故曰「殺身成仁，捨生取義」。殺身捨生非失敗，成仁取義則其成功。全部中國史，乃一部成功史，

在個人則成聖成賢，爲孝子，爲忠臣。在大羣則五千年來成爲一廣土衆民大一統之民族國家，至今而仍屹立在天壤間，舉世無與匹。此卽其成功矣。

楚、漢相爭，項王兵敗於垓下，單騎突圍至烏江亭下。亭長艤船待，促速渡。項王曰：我率江東八千子弟渡江而西，今一人回，何以見江東父老。聞漢軍懸賞得我頭，今以贈君，可持往取賞，遂自刎。項王年尚壯，渡江東回，焉知不能負隅再起。然項王求成功之心，終不勝其媿慚失敗之心爲大。持我頭往領獎，臨終慷慨，此情此義，亦可長在天地間，獲後世之同情矣。此亦一成功，非失敗。

田橫亡齊，流落海島，從者五百人。漢祖召之，曰，橫來非王卽侯，不來當派兵圍剿。橫應召至洛陽漢王所在前一驛，告其隨客兩人，曰：我與漢祖同起兵爲王，何面目以一荒島亡人往見。遂自刎，命兩人持頭往。兩人往見漢祖，亦自刎。島上五百人聞之，皆自刎。田橫英名乃垂百世，長爲吾中華民族一人物。此亦一成功，非失敗。

諸葛亮高臥隆中，苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯。劉先主草廬三顧，遂許以馳驅。及輔後主，鞠躬盡瘁，死而後已。以視曹操、司馬懿，魏、晉開國，其榮何啻百倍。此亦一成功，非失敗。故知中華民族不爭成功，而常能於失敗中得大成功。史籍昭彰，難以縷舉。卽如關、岳，

尊爲武聖，豈不俱在失敗中得大成功。失敗在一時一事，成功則在此心此道，可以歷萬刧而長存，經百世而益彰。故似西方歷史多成功人物，中國歷史多失敗人物。然成功則終歸於失敗，失敗乃常保其成功。此又雙方歷史傳統一大不同之點。

惟其求成功，故常務進取。惟其愼失敗，故常務退守。務進取者必犧牲當前，以企圖將來。將來復將來，犧牲又犧牲，乃永不見有成功，此乃一種「功利觀」使然。能勿失敗，保之益謹，守之益堅，只辨是非，不論得失，則爲一種「道義觀」。故尙進取則每蔑古，尙退守則每尊古。蔑古則使後亦蔑今，尊古則使後亦尊今。蔑其前，斯求變。尊其舊，斯求守。即如政治，開創乃一時事，守成則有綿延。西方歷史開創復開創，乃無成可守。即如今美國，建國僅兩百年，其先十三州，今至五十州。其先尙以門羅主義自守，今則一躍而爲世界之元首，舉世事無不聞問。富益求富，強益求強。進取愈進取，如駿馬千里，乃不知稅駕之所在。中國則如一匹駑馬，五千年治亂相乘，乃已不啻十駕，而尙得緩步向前。各有其傳統，亦各有其得失，而豈有是非之可定。

今日國人好言現代化，惜言傳統。所謂現代化，乃指西化言。其實西方亦自有其傳統，而中國歷史亦各有其現代化。孔子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」其言「因」言「繼」，即言其「傳統」。其言「損益」，即其當

時之「現代化」。夏、商、周三代，何嘗非當時之現代化。孔子已早知必有繼周而起者，但又知其仍必因於周，而亦不能無損益，秦漢以下是已。所「因」少，則「傳統」弱，而不能常。如秦、如新、如三國、魏晉，以下如隋、如五代，皆是也。所「因」多，則「傳統」強，而能常。如兩漢、如唐、如宋、如明是也。其間如五胡、如北魏、如遼、如金、如元、如清，「因」於中國者多，則能有常。「因」於中國者少，則無常。至其所損益，亦一依其所因之當否而定其得失高下。善治史者，自能知之。

至言學術思想，孔子亦有所因，有損益。故孟子曰：「孔子聖之時者也。」孔子乃上承周公而現代化。孟子曰：「乃吾所願，則學孔子。」孟子亦上承孔子而現代化。荀子亦然。而孟子與荀子之所損益於孔子者則各不同，而孟、荀之高下得失亦於是判。兩漢以下，中國全部儒學史，無不如此。同因於孔子，同有其損益而現代化。故吾中華民族綿延五千年來之歷史，乃所謂人文化成。或可謂神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子創之，而吾五千年之國人則因而損益之。今則欲盡棄故常，一掃而空以爲損，一因西方以爲益。則西方傳統縱其盡善盡美，亦恐無以益於此一空之我矣。其然，豈不然乎？

（以上四篇，原題名中國史學略論刊民國七十三年春季故宮學術季刊第一卷第三期。）

略論中國考古學

一

近代國人率以「好古守舊」自譴，認爲乃吾民族一大病痛。然知古始能好，保舊始能守，不知不保，又何好何守？乃自來中國學問中，獨無「考古學」一門。論語人人必讀，孔林則可到可不到。西化東漸，始知西方有考古學，有考古專家。一時驚動欣羨，於是近代中國乃有考古學之崛起。

中國人觀念，「古今」一體。苟無古，何有今。今已來，而古未去，仍在今中。好古實即爲好今。「新舊」亦然。如人之暮年，幼齡之生仍未去，幼齡仍在暮年中。人之老，懷念其幼生而好之，此亦人生之好古守舊，又何責備之有。愛其暮年遂亦愛其幼齡，愛其幼齡亦將愛其暮年。果謂幼齡已失，暮年已到，此語膚淺，未切實情。中國人重生命，重時間，古今新舊一體視之，不嚴加分別。西方人則重空間，重外物，生命無常，轉不如外物之可久。如古埃及之金字塔，迄

今歷三千年無變。而埃及人之生命，則可謂已經百變而非舊。故在埃及，實非埃及人之可貴，乃此金字塔之可貴。其他各地亦然。故西方人重物不重人，考古之學亦僅考其物，非考其人。人則求新求變，無古之足貴。即如埃及之木乃伊，亦謂人死，其靈魂他年當重歸此身復活，故設法保留此身，使能不腐。則無怪西方人重其身，乃更過於其人之生命矣。

中國人則不然。堯讓天下於舜而死，舜未嘗爲堯築大墓傳萬世，蓋堯之生命猶有不死者在，即其生前之「讓德」是矣。舜心不能忘堯，亦讓天下於禹，斯亦舜之好古守舊。禹得舜禪，亦不欲傳位其子，而讓之益。然天下民眾則記念禹之治水大德不能忘，乃擁戴其子啟居天子位。依中國人觀念，其父死其生命則仍傳之子，愛戴其子，即猶愛戴其父。然則堯之死，天下民眾何以不愛戴堯之子，而愛戴舜。蓋其時洪水未平，堯之用舜，即用以治水，舜又能用禹以治水，則愛舜即猶愛堯，亦即以愛天下民眾之生命。堯、舜之爲大聖，有此讓德，亦惟其愛天下民眾之生命，乃遠勝於其子之獲爲天子，乃以成其讓。故明其心，斯可明其人與事之內情矣。

埃及金字塔耗費多少人力，經歷多少歲月。塔之成，而埃及則隨之以衰亡。堯、舜、禹三代，耗費人力亦甚鉅，經歷歲月則有限。而中國人從此遂得安其居，樂其生，逾四千年以迄於今。堯、舜、禹功德之大，而其墳墓則不傳。然則中國人所好之古，所守之舊，則在其人之大

德。自尚書迄於司馬遷之史記，以及先秦諸子百家之言及其事者，亦可謂既詳且備，此卽中國之考古學。惟所考，重人不重物，則與西方有不同，如是而已。

堯、舜、禹三人所重，只一事，曰治水。治水非禹一人之事，非堯、舜，禹又焉得成其事。而其事則永傳千古。後世不斷有治水，試讀淸儒胡渭所著禹貢錐指一書，可知其略矣。乃晚淸之季，康有爲始創託古改制之論，謂堯、舜、禹古代之事，皆孔子儒家託古僞造，以便於求改當時之政制。於是顧頡剛繼之有古史辨，謂禹乃一大蟲，其事盡屬神話。一時轟傳，是爲中國新起之考古學。然而治水一事，則後世有之，不得謂古人無有。今人力主求變求新，惟治水乃古人已有之事，後世皆有水患，不得謂堯、舜、禹之時獨不能有水患。治水有方，亦不得謂當盡變其舊以求新。試觀四川成都灌縣之二王廟，兩千年來之治水一事，眼前昭彰。豈李冰父子之治水，乃變乃新，無古可考？則中國人實另有一套考古學，亦卽此可見矣。

中國近代考古學之盛起，則莫過於安陽殷契龜甲文之發掘。一時羣認非治龜甲，卽無以治古史。然經王國維考訂，則湯以前商代歷世君主其名字已具詳於司馬遷之史記。以殷契發掘所得校之，遷史缺一兩代。然則殷墟新發掘，可以補遷書之缺，但亦可以證遷書之有據而可信。今欲考殷商一代治亂興亡之大業，則惟有見於遷書，而無以考於龜甲。故中國古人讀史卽以考古，而中

國史學之可貴，亦由此而益見矣。

王國維又為殷周制度論一篇，備論王位傳弟傳子之先後演變。然其論乃根據史記，非根據龜甲。又國維告其來學，欲治龜甲，當先通說文。文字然，歷史事蹟更然。亦可謂非通戰國，即無以通春秋。非通春秋，即無以通西周。非通西周，亦無以通商代。古今一體，非通其人之成年以後，又何以考論其幼童期之所為。亦如不知後代之埃及，又何憑以論其金字塔與木乃伊之意義與價值。

抑且許氏說文解字一書，其所收字體本屬大篆小篆，後又變而為隸書楷書。龜甲文則為古舊字體，已遭廢棄，不再使用。正足見中國民族亦一求變求新，日趨進步之民族。否則中國當永留有巢氏、燧人氏之時代，何得有此下之庖犧氏、神農氏，以及黃帝、堯、舜之出現。近人則益求變，益求新，欲改造為簡體字，又欲廢止漢字創為羅馬字拼音。幸而毛澤東為之，國人乃相戒而不為，否則又誰來唱導保存漢字之理論。

又有進者，中央研究院為近代中國一最高學術研究機構，有關中國舊學方面者，則為中國歷史語言研究所。其中最主要者，一為考古與龜甲文研究，一為語言學。語言學一門，亦來自西方。在西方則語言重於文字，在中國則文字當重於語言。欲通中國史學，非先通文字不可。欲治

龜甲文，亦非先通後代之文字不可。中庸言：「書同文」，此爲中國歷史一大進步。試問研究龜甲文，以及研究各地白話方言，又與治中國史具何關係？治龜甲文過於舊，治語言學又過於新，新舊相衝突，惟俱是模仿西方，則不知覺。

中央研究院歷史語言研究所外，同時代表一代之新風氣者，則爲白語新文學。古詩三百首，傳誦百世。果使近人所爲白話詩，亦得傳遞久長，則一如許氏說文，代龜甲文而興。龜甲文不受國人反對，古詩三百首，宜亦不必反對，亦何必嚴加新舊之分，又必謂舊文學乃死文學。無奈今之白話詩人自創造，自名家，無宗師，無後學。過一世三十年，則其人姓名已不在後人記憶中，則惟求變求新，可謂無生命，又無成。其成則只在一二十年內，已爲有其知名度，此非斯文之掃地而何？白話文亦然。有風氣，無學問，能識字，能操筆，即得爲之。舊不變，新不起，而不再有一時間觀。果謂有時間，又暫而非久。乃又提倡考古之學，此誠中國近世一可悲事矣。

抑更有進者。龜甲文本殷代卜筮之辭，而卜筮之術，至周已變。不再燒炙龜甲牛骨，以蓍草數字占八卦，其辭則載在周易。下至秦末漢初，周易乃列爲五經，後世傳誦不衰。然周易本爲卜筮書，則上自孔子，下迄朱子，皆言之。今人又尊周易爲中國一部至高無上之哲學書。若謂中國在卜筮中亦能涵有哲學深義，豈不爲中國學問增高其地位與價值。但近人必一依西方觀念，謂周

易乃一部哲學書，則其地位自高；謂周易乃一部卜筮書，則其地位自低。故必主其爲一部哲學書，而不再肯認其爲一部卜筮書。則何不再下一番考古工夫，以資認定。乃竟有人主張治孔子哲學則當治周易，不當讀論語。其人亦本治西方哲學，國人遂不復反對，並羣加尊重。如此風氣，又何以言學問？學必學於舊，問必問之舊。今人之盡務新學，其實亦乃西方之舊。故今日之言求變求新，則亦惟一務西化而已。以彼之舊，易我之舊，變則然矣，新恐未必。

中國堯、舜、禹三帝，後世皆無明確墳墓可尋。下至商湯、周文王、武王，其死後，其子其臣，皆不爲大興墳墓。然中國人事乃有大堪驚詫者。若謂好古守舊，乃孔子首唱其說。然孔子之死，其門人弟子乃爲特建一孔林，其規模殆已爲前世帝皇之所無。而當時如魯哀公及季孫氏，亦一任其門人所爲，不加禁止。孔子歿後，百家競興，未聞其有如孔林同樣之興造。此姑不論，孔子門人及其儒林後起，卒亦未有身後墳墓有如孔林之規模者。然則所謂中國人好古守舊，可知當別作解說，不得謂凡古皆好，凡舊皆守矣。

抑且後代帝皇墳墓，其規模，其形勢，豈遂不如孔林？然而自秦以下，迄於明代，帝皇陵寢，皆隨其朝代而荒破。僅明、清兩代，年歷尙短，諸帝陵寢，尙得保留。然亦卒未有如孔林之獲有全國之崇仰與瞻拜，歷兩千五百年而不變。此可見中國人之好古守舊，乃中國歷代後人之事，

非古人所能安排其如此。埃及人亦幸而及早衰亡，否則金字塔連續興建，迨今將無埃及人生存之餘地。雅典人亦幸而及早衰亡，否則雅典一小城，又何得常有新建築興起。西方人既不計後起之必有繼，乃求變求新。中國人必主後起有繼，故曰「創業垂統」。有統可傳，則其新其變自有限。既尊孔子爲至聖先師，後起者遂皆不敢自居爲聖。其爲師，亦惟傳孔子之道而已，此謂之好古守舊。亦豈論語以後，遂無百代儒林之不斷著作之繼續興起乎？孔子歿後，而中國儒林日臻繁盛，但亦終不有如孔林之再度出現，則古舊之可好可守，亦宜知其所在矣。

自共產黨占據大陸，古舊人文，盡歸掃蕩。而考古一業，則特見發皇。一則古器物不涉人事，二則古器物亦屬財富。既可肆其專制，又可增其財富。而尤著者，則爲秦始皇帝墓之發掘。秦始皇帝開始以郡縣政治統一中國，創自古未有之宏業，然而二世卽亡。鑑古知今，乃中國史學一大理想，大貢獻。而司馬遷史記則已盡其職責，勝任而愉快。後世歷代帝王再不敢復效秦始皇帝之所爲，豈非考古之功乎？近人則謂中國自秦以下兩千年帝皇專制，此可謂不考古之尤矣。毛澤東亦受其影響，乃欲效秦始皇之專制。文化大革命則較之焚書坑儒遠爲暴烈。輕蔑古人，自受其禍，吾國人宜亦知所自警矣。

秦始皇帝集當時六國宮殿建築之大成，造爲阿房宮，雄偉壯麗，卓絕前古。項王入關，付之

一炬。乃後代中國人，未聞有加以惋惜者。直至唐代文學家作為阿房宮賦，亦以重申警惕，非以追溯懷想，則古有絕不可好，舊有絕不可守者，中國人反復之詳矣。至於秦始皇帝墓，或在秦始皇帝生前已有計畫，或全出秦始皇帝死後營造，此皆不足深論。要之，秦祚之不得其久，則司馬遷書已詳列之，而阿房宮非其要端，更何論其身後之墳墓。今之發掘，亦僅供觀光遊覽，亦為政府添一筆收入，而舉國喧傳，若可為舉世人增一番知識，為吾民族增一番光榮，是誠淺見薄識之尤矣。

余在五十多年前，即寫有先秦諸子繫年一書，根據竹書紀年遺文，考訂司馬遷史記六國年表之誤。亦根據地下發掘，自謂較之近人根據殷墟龜甲所貢獻於中國史學者更大。地下發掘，亦有其意義價值之所在，而豈地下發掘之盡為無上寶藏乎？諸子繫年已成書，又續為周初地理考一文，距今亦五十年。考定當年姬周氏族，乃自晉遷陝，非自陝東來。此一論，乃發前人所未發。然所考各地，皆余當年足跡未親履，僅據古籍文字記載，錯綜配搭，會通成之。最近旅美學人許倬雲告余，彼最近根據近年大陸考古發掘所得各種古代銘文二百餘件，逐一研討，乃知余往年周初地理考所辨，皆獲證明，可資論定。然則地下發掘，仍必會通於地上之所流傳，乃始知其意義價值之所在。故好古守舊，亦仍必會通於今之新，乃始知其可好可守之眞實所在，而豈惟古之是

好舊之是守乎？而亦豈凡屬古舊則必盡不可好盡不可守乎？若惟以專門家言爲貴，則中國傳統素尙通學，宜可一概加以鄙棄矣。其然，豈其然乎？

今再言「觀光」。此又近代一新名詞，爲中國古代所無。中國山川勝地，多資學人以考古之需。如登泰山，歷代政事學業，有關國家民族治亂興亡之大，皆足參考。豈一登日觀峯，一覩海上日出，卽爲泰山之觀光乎？果爲無知識無學問之多數羣衆言，斯則是矣。然又何必登泰山，乃始有日出可觀。又如蘆溝橋，此亦中國近代一名勝。唐代都長安，則有灞橋。非通中國之科舉制，驛站制，則不知其爲名勝之由來。唐代則稱灞橋，淸代則稱蘆溝橋，同一好古守舊，其間亦有變有新。而會通和合，則仍有其一貫相承處。不論名山，卽論橋樑，名傳千古，常見之詩文稱道者，全中國亦當得三四十處。日本東侵，蘆溝橋事變乃膾炙人口，於是蘆溝橋亦遂成近代國人一觀光勝地，羣衆慕向，而其他歷代有名諸橋樑則盡置遺忘。此亦日變日新之一例。但豈吾民族之文化大傳統，亦隨以隱淪消滅於無形中？此見有變有不變，有新有仍舊，未可盡變盡新，一如今日吾國人之所求矣。是必知好古守舊者，始能善保其舊，而使來遊者發思古之幽情於不知不覺中。然則縱是發展觀光事業一小節，亦待通人之籌劃，而豈考古專家之所能勝任而愉快。卽小斯可以喩大，願吾國人其亦深思之。

二

中國人重經驗，西方人重成績。中國人之經驗，一言一行，詳細記下，成爲歷史。西方則並不重歷史，其成績全在物質製造與其建築上。如古希臘，除其古代建築與其他器物製造外，若論人生經驗，則永是一城邦分裂，無足詳者，故無歷史記載。即其後代有歷史，亦如此。法國革命，亦西方歷史中一大變，可謂乃西方人文一大變，而西方人則重其在自然方面之變，於人文之變則似所忽視。即如拿破崙，有此一人，亦如自然中一物。有巴黎凱旋門，則拿破崙其人其事已成器物化，更可與人共賞。而拿破崙其人其事之影響及於後世之法國，乃及全歐洲者，其是非得失又如何，則可不深究。大英帝國之創建亦然，亦如一大建築。有西敏寺，有白金漢宮，有唐寧街十號，豈不迄今仍爲英國人共同所瞻仰。然埃及金字塔至今猶存，大英帝國則迄今已煙消雲散。則人事創新，其重要性尚不如物質建造。要之，西方人僅重物質事務，而不重人類內在之心性，故其經驗所重，常在外，不在內，讀史遠不如觀光，治史書遠不如考古。亦可謂「物惟求舊，人惟求新」，與中國人言「物惟求新，人惟求舊」正相反。故史學乃西方晚起之學，不如考古早先於其史學，而更得西方人之性好。

中國人所謂之經驗，國家民族大羣之盛衰治亂興亡，人之賢奸邪正，禍福憂喜苦樂，鑒古知今，爲法爲戒，所謂「明天人之際，通古今之變」者是矣。今乃謂英國人重經驗主義，此指哲學思想言，不指人文史學言。若英國人亦重人文史學之經驗，則最近福克蘭羣島之戰事當不再起。福克蘭羣島，在英國人心中，亦屬外面一物，必爭爲我有。人類歷史，古今惟「一爭」。惟今人有大艦隊大機羣，古人無之，有此成績，此之謂進步。經驗已屬過去，今人當爭有新經驗，如是而已。亦如牛津、劍橋古舊建築，五六百年，愼守不變。至其教授講學，則日新月異，而歲不同，惟當開新，不當守舊，豈得與校舍建築有同等不變之價値。

如言商業。所謂成績，在其積有之資本。所謂經驗，如不斷之商情。商情隨時有變，資本則必固守其舊，再求增加。經驗則在內心，而資本則爲外物。西方人之輕於心重於物，有如此。換言之，卽重於「人對物」，不重於「人對人」。故其史學亦重考古，仍重其對物，不重其對人。今人一意慕西化，乃亦以發掘考古爲治史要端，斯則失之遠矣。若以中國固有觀念言，史學貴於能上通古人之「心」，不在能上通古人之「物」。治西方歷史，亦可仗我心之經驗，以通之西方之人心，而豈徒求之於西方之物質。此庶得之。



略論中國教育學 一

「教育」爲文化體系中主要一項目，而中西教育卽有其大相異處。西方教育重在傳授知識，知識對象重在向外之事物。故必分門別類，互不相通，而又各分割成各階層。故西方學校必有分科分年制，又分小學、中學、大學，均限年畢業。其上尚有研究所，亦限年畢業。獲得博士最高學位，卽爲學終止。分科則範圍狹小，分年則爲時短暫。要之，現代學校教育乃爲青年人傳授知識乃及研究學問之一項共同項目，當僅爲中年以後繼續進修作一基礎，並不占人生中「行爲」與「學問」兩方面之極重要地位。教者必先使學者明得此意，方可無弊。

西方又稱小學爲國民教育。人生不限爲一「國民」，其意義價值，有超乎爲一國民之外之上者。儻僅以一國民地位，向其政府來爭取人權，此亦爲人權之至狹者。又其大學教育分院分系分班授課，內容狹，爲時暫，卽獲最高學位亦僅爲一「專家」，不爲一「通人」。故其所教育，最低則使爲一國民，最高則成爲一專家，皆把人生意義地位約束了。

要之，爲一國民，則僅爲其所生一國之用。爲一專家，則僅爲其向外一事一物之用。教育意義僅爲功利。但人生不應僅爲功利，此一層實大值商討。

中國教育則在教人學爲人。天生人，乃一「自然人」。人類自有理想，乃教人求爲一「文化人」、「理想人」。孔子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。」此始爲一文化理想人。中國家庭、學校、國家、社會，教人主要皆在此。受教者當終身奉行，此之謂「人生教育」，亦可稱「德性教育」。孔子又曰：「行有餘力，則以學文。」此始爲識字教育，讀書教育，亦可謂是知識教育。但亦只占教育中之一部分。知識乃後天之事，由後天獲得，供人生部分之用。德性乃占人生之全部分，並由先天傳來。故德性教育必求共同普及，知識教育乃可分別授受。今人競言自由、平等、獨立，惟德性乃自由，又平等，能獨立。知識則無自由平等獨立可言。

中國之知識教育必以德性教育爲基本，亦以德性教育爲歸宿。孔門四科，德行爲首。言語乃國際外交，政事如治軍理財，此兩科皆爲政治用。最後文學一科，則不必爲當世用，致意在歷史典章之傳統上，於後世有大用。是則中國教育非不主用，惟由其各自一己性之所近志之所向來作貢獻。而四科實以德行爲主，雖若分，而實通，未有違於德性而能完成其此下三科之學者。此乃中西教育意義之大相分別處。

故中國人言知識，亦從各人之內在德性上，隨時隨地爲實際需要之應用，而分展出各種支流派別來，而不先爲知識上作分門別類之規定。亦可謂西方人重其師所授之學，而其師則爲一分門知識之專家。中國則重其師所傳之道，而其師則應爲一具有德性之通才。亞里斯多德從柏拉圖學哲學，求眞理，而自有所得，乃曰：「我愛吾師，我尤愛眞理。」孟子曰：「乃我所願，則學孔子。」不得謂孟子在學孔子之專門知識，或史學，或哲學，或政治學等，乃在學孔子之爲人與爲學。其他先秦諸子百家師弟子相從講學大體亦然。而孔子、墨子兩人則最爲其著者，故儒、墨乃爲當時之顯學。

孔子言：「始作俑者，其無後乎。」又曰：「人而不仁如禮何，如樂何。」孔子之重人類同情有如此。孔子非分門別類，或科學，或哲學，或文學，或宗教信仰以爲教，乃教人以其德性，即其自己所能有之一種情感意境，而爲實際人生之主宰所在者。西方之教，乃不重此。如造爲銅像，屹立街頭，日曬雨淋，常此暴露，更無遮蔽，以供人之瞻仰，而瞻仰者亦不爲此動心。又如耶穌像，必在十字架上，血滴淋漓。豈耶穌之足以感動人心者僅在此？西方之人情冷酷，亦可由此而見。即如近代國際迎賓大典，必鳴大砲行軍禮，則亦無怪國際間之兵爭不息矣。中國人言禮教、風教，亦可謂之「情意教」。中國傳統之教育精神則正在此。

中國人之爲師，其教育與其所著作又當分別論。孔子曰：「有朋自遠方來。」其視來學者乃平等如朋友。又曰：「吾無行而不與二三子。」則孔子乃以身教，以行教，以己之爲人教。其與來學者相處亦親切如家人。又曰：「吾與回言終日，不違如愚。」則其終日相親又不啻過其家人矣。又曰：「回也視予猶父也，予不得視猶子也。」則師弟子之親，乃亦有踰於父子者。孔子卒，來學者廬墓心喪三年。故來學者之於其師，自稱門人弟子。其傳師說，乃稱家言。而爲師者非著書立說以爲教，乃一如家人之日常相處以爲教。其相與語亦即日常相處語，而深意存焉。如讀論語可知。論語乃孔子弟子記其師說，不僅見孔子之學，乃更見孔子其人。孔子作春秋，筆則筆，削則削，游、夏之徒不能贊一辭，則與師弟子之日常講學爲異矣。但孔子曰：「春秋，天子之事。」則孔子之作春秋，亦僅以天子命史官之職任自任，與其無行而不與二三子者異矣。故教育乃見師之爲人之全，而著作則僅見師之爲學之偏，其輕重可見矣。

戰國時，墨子繼起，其弟子乃於墨子講學有著作。道家則不聚徒講學而自有著作。莊子內篇七篇，乃莊子閉門自著爲書。老子上下篇，尤其是精心結撰。此皆著作，非教育。後世重莊、老道家，乃更重其引退避世，實亦重其人更過於其書與學。荀子亦一儒，亦廣授弟子，但亦自著書，與孔、孟異。中國後世亦不以荀子爲一教育家。蓋其主性惡，其教育人自亦與孔、孟異，乃

偏重教知識，已多分門別類。其弟子如韓非，亦自著書，而與其師荀子已有別。李斯則不遑著作，而其助秦爲治者，乃與荀子義有大背。故中國後世視荀卿，乃更不如視莊、老。則中國文化傳統重其人更過於重其學，而教育精神亦可於此見矣。

西漢始立太學，博士司其教，雖通諸經，必分經而授。學者受一經，一年卽畢業。此因五經皆講周公、孔子之道，爲師者僅導其先路，學者得門而入，可以終身依之，是仍重在教以周公、孔子之爲人，與先秦傳統無大相異。故太學中雖同時有諸博士，而來學者必擇從其一，此卽所以親師。「親」乃知「尊」，「尊師」乃所以「重道」。若重知識，則不僅當兼諸經，亦當兼及先秦百家。而西漢之太學生，則仍重博士爲師者之所傳道，亦可知。

逮及東漢，各地私人講學者羣起，然皆一人講授，與太學制度無大相異。鄭玄遍謁全國各地名師，歸而網羅羣言，囊括大典，則其時風氣似已偏重學而較輕師。此下乃有經師人師之別。儒林轉而爲經師，則儒道以衰。三國以下，莊、老道家乃代興。然老子言：「絕學無憂。」道家之弊在輕學，乃不尊師。於是又尊印度東來之佛教。竺道生主「一闡提亦得成佛」，乃同於孟子「人皆可以爲堯舜」之義，則仍不失中國重其學乃重其爲人之舊傳統。下迄唐代禪宗，不識字，不誦經典，亦得成佛。五祖教六祖，僅舉心經「應無所住而生其心」一語。是較西漢太學之僅治一

經，其爲易簡更甚矣。

唐代太學有五經正義，於注外更加疏，於是使學者偏重在文字書本上，而轉輕師教。乃轉使經義不受重視，而至於以詩取士。陳子昂詩：「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下。」建安以來，曹氏父子倡爲新文體，除陶淵明等極少幾人外，文中可不見有作者其人，亦無道可傳。陳子昂所深悲，非謂不見有詩，不見有辭賦之文，而其人則非矣。子昂之愴然涕下者在此。李白、杜甫繼起，乃有唐代之詩。韓、柳繼之，乃有唐代之文。乃求於詩文中再見有其人。韓愈言：「好古之文好古之道也。」愈又言：「並世無孔子，不當在弟子之列。」又以孟子自比，又著師說，以師道自任。其時惟釋、道始有師，而儒者已無師，即柳宗元亦不敢當。愈之言曰：「師者，所以傳道授業解惑也。」師所傳之道，即爲人之道。愈在當時以闢佛自任，即當時爲人之道也。其爲古文乃其業，授業即以傳道，而豈徒爲一文人而已乎！解惑者，乃解當時信崇釋、道之惑，精熟文選徒工辭賦之惑。則韓愈之爲後世師者，實亦韓愈其人，非僅其文矣。

唐代又有書院，家藏有書而可供外人閱覽，非學校，亦無師。及至北宋，始於書院講學。睢陽書院爲之首，而胡瑗之蘇湖講學則尤爲後世稱重。胡瑗分書院爲經義齋、治事齋。漢代五經已

增爲九，豈胡瑗一人所盡通？一國之事如曆法、水利，皆須專家，項目繁多，又豈胡瑗一人所盡知？而胡瑗獨一人爲師，明體達用，綜其大綱，令來學者分類羣習，而胡瑗爲之折衷指導，仍不失孔門四科設教之精神，亦卽西漢儒林之所謂「通經致用」。韓愈有言：「弟子不必不如師，師不必賢於弟子。聞道有先後，術業有專攻。」在中國傳統教育中，師弟子實如同學。小戴禮記言「敬業樂羣」，師弟子共成一羣，共治一業，以敬以樂，情意教育之實際生活乃如此。

胡瑗掌教太學，出題曰：「顏子所好何學論」。時程伊川亦在太學受教，胡瑗欣賞其文，拔擢爲助教，今此文猶傳。顏子所好何學，正學孔子之所教，卽教顏子以爲人。周濂溪教二程尋孔顏樂處，正樂此學，亦樂此道，卽樂孔、顏之爲人。倘有羣共學則更樂矣。顏淵死，孔子哭之慟，曰：「天喪予，天喪予。」共此學，卽共此業，亦卽共此情，共此爲人，卽如共此生命。故顏淵死，而孔子哭之謂「天喪予」也。鍾子期死，伯牙終身不復鼓琴。中國藝術亦一種人生藝術，卽情意藝術，故與中國之傳統教育精神亦相通。惟教育終亦與藝術有不同，故顏淵、子路死，孔子皆曰「天喪予」，而孔子之教不厭則如故。惟孔子爲至聖先師，爲中國教育史上最高之師。而顏子爲亞聖，爲中國教育史上最高一弟子、一學生。顏淵年過四十卽夭，生平僅爲一學生。周濂溪言學顏子之所學，此則猶之教孔子之所教矣。「教」與「學」平等，共一業。「師」與「弟

子」亦平等，共一生命。而上下二千五百年來，有一學生弟子之最高榜樣，爲人敬愛不已，如顏淵，則惟中國有之。舉世其他民族，上下古今，亦曾有學生榜樣如顏淵其人之受百世愛敬乎？

周張二程理學家起，亦可謂中國傳統教育大道乃再興。但濂溪、橫渠猶偏用心在著作上。惟二程下逮朱子，乃更偏重在教育上。二程之教，詳載於其弟子之語錄。而朱子尤然。其上百弟子所記之語類，多至一百三十卷。著作等身，而主要精力所在，乃在其四書與諸經之注釋。但朱子生平，特未有自創一說、自傳一道之著作。乃爲中國後代一大儒，又最爲一大教育家。其風直迄元、明、清三代而不衰。

周、張、程、朱之爲教，無學校，無課程，無年限，無羣眾集合之講會。僅師弟子三數人偶聚相談。惟朱子同時陸象山聚會講學，其風略異。元代蒙古入主，中國士人多在野爲師不爲臣。書院講學之風乃特盛。明代承之，王陽明尤爲一代大師。其最流傳者，爲傳習錄一書，則仍是程、朱爲教之舊傳統。王學末流，尤喜集會講學，乃成爲一種社會教育，跡近釋、道，近似宗教傳播。此可謂乃近象山，爲理學家教育一別支。東林書院講學，則爲朋友相聚，乃學會，非以前之書院，亦非學校。可謂又一變。

下逮清世，書院講學之風依然傳遞不絕。然仍皆是一師掌教，羣弟子受學，不立課程，不定

年限，仍此一舊傳統。道、咸之際，有曾國藩，家書家訓，乃以書信親教其弟與子，此乃一種家庭教育。曾國藩不以理學名，自居爲一古文家。然其爲聖哲畫像記，又有繼姚鼐古文辭類纂爲經史百家雜鈔，則其所治文學之範圍，已顯見爲擴大會通，可謂亦中國一大教育家。其在軍中，幕府兵僚，皆其教育範圍，乃與王陽明主贛政時特相似。下及清末，朱次琦在粵，俞樾在浙，皆以書院講學，仍屬舊傳統。其及門者，粵有康有爲，浙有章炳麟，則以其變法與革命一事一業爲教，又特多著作，故此兩人可謂乃當時一思想家，但不得謂乃一教育家，已非中國傳統之所謂師，蓋其時風氣已變矣。

新學校興起，則皆承西化來。皆重知識傳授，大學更然。一校之師，不下數百人。師不親，亦不尊，則在校學生自亦不見尊。所尊僅在知識，不在人。人不尊，則轉而尊器物。最近如電腦，如機器人，如核子武器，其見尊則遠在人之上。人之爲學，則惟學於器物，而技能乃更尊於知識。此今日之教育風氣則然。

西方「教育學」一名，本屬後起。如希臘時代之柏拉圖、亞里斯多德，雖亦廣招門徒，然其學盡見於其著作，而其著作內則不見有人。此乃西方之哲學家，非教育家。耶穌自稱爲上帝獨生子，以上帝之言爲教，非自立言以教。故信其教者，惟當信上帝。除其上十字架外，耶穌其人，

卽不見其有教。後世教皇教宗，亦惟以耶穌之所言上帝者爲教。苟非有教會組織，與梵諦岡建築，則其人之尊嚴，足以主一世之教者又何在？故中國教育，乃在西方「信仰」與「著作」兩者之外，而卽以爲師者之親身爲教，此乃謂之「師教」。則爲師亦難矣。孟子曰：「人之患在好爲人師。」孟子鼓勵人皆可以爲堯、舜，乃戒人以好爲人師。故中國後世乃教人以尊師，不教人以爲師自尊，其旨義深遠矣。故孔子教不倦，及門者多達七十餘人。孟子弟子後世知名者僅公孫丑、萬章三數人而已。故中國之教育，非人生中一事一業，乃教者學者在其全人生中交融爲一之一種生命表現，始得謂之是教育。故在中國有師道，而無教育家之稱。此亦中西雙方文化傳統一大相異處。

西方大學本創始於教會，西方政教分，亦政學分，故大學亦可外於政府而獨立。美國大學校長，其職任在籌募經費。校內所重，則仍在教授。吾國近代學校皆重國立，大學亦然。而宗教在國內終不盛行。學校統治於政府，校長由教育部派任，不啻以政治凌駕於學術之上，此亦是一種政教合，政學合。但不僅與西方相背，乃亦與中國舊傳統中之所謂政教合，政學合者有大相違背處。中國文化舊傳統，「道統」猶在「政統」之上，卽爲君亦必尊師。如西漢太學，無校長。博士爲師，皆有其客觀規定之資格，非可由政府隨意任命。課程有爭議，皆由博士主之，朝廷卿相

可得預會參加意見，如是而已。今則在大學中，爲師者其任命其罷休，皆有法律規定，皆聽命於校長。而校長之任命罷休，則聽命於部長。部長又有所聽命。而爲師者之地位，則顯居其下。如此則又何復言中國文化傳統「尊師重道」之教育精神之所在乎？今儻斟酌中西，配合時代，則在學校制度上，亦當有一番改進。則非抱有中國傳統教育之一番認識與情意者，亦無以勝其任。前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，則亦惟愴然而涕下矣。

繼此又當別論者，中國乃一氏族社會，農工百業皆世襲。生於此家，父業此，祖亦業此，己之一生亦業此，其子其孫亦同業此，則情在此，意在此，己之生命卽在此。故在中國工業中，莫不有生命性之甚深貫注而流露。故其工業皆富藝術性，亦富道德性。由工而轉商，其事晚起。至戰國而商業始盛。下及漢代，如鹽如鐵，全國所需，大利所在，政府特定鹽鐵政策，使商業不趨於資本主義，而商人則居四民之下。則全社會百業皆融入一人生大道中，而全社會全人生皆納入於傳統教育化，政治亦不得自外。惟道統乃高出於其上。故可謂中國傳統文化乃一人生之「藝術化」，「道義化」，而最富「教育性」。故曰：「天地君親師」，而中國教育精神，亦於此而更顯。又豈西方教育之所得同類相擬乎！



略論中國教育學 二

天地生人，大同而小異。異者在其「身」，同者在其「心」。異者在其「欲」，同者在其「性」。色、聲、嗅、味、食、衣、住、行在身，爲欲。孝、悌、忠、信、仁、義、禮、智在心，爲性。欲偏對物，性偏對人。大羣人生，如一溪之水，順流而下，其事易。逆流而上，其事難。「縱欲」如下流，「養性」似上流。縱欲則於人異。如饑欲食，但僅飽己腹。寒欲衣，亦僅暖己身。不能通之人人。養性則於人同，孝悌則家與家可同，忠信則鄉與鄉、國與國可同，通天下亦可同。性不從己一人有，亦不在己一人成，必求通於人而見。故縱欲則爲「小人」，以其分別專在一身上，其範圍小。養性則爲「大人」，以其必在與人和合相處中，可擴至國，擴至天下，擴至後世千萬年，其規模大。故中國人以下流爲小人，上流爲君子大人，乃有人之「流品觀」。

「情」則在性與欲之間，故稱性情，亦稱情欲，又稱天性、人情、物欲。欲必向於物，能推己及人，己有饑，知人亦有饑；己有寒，知人亦有寒。己所不欲，勿施於人，是恕道，卽是對人

有同情。消極為「恕」，積極為「忠」，視人之饑溺，如己之饑溺，於是能先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。能使一己之欲向上流，乃見人情，乃見天道。天道卽本於人之天性。自天性向下流，則有人情，又有物欲。故物欲亦在天性中，但非天性卽盡在物欲中。性則公，欲則私，有上下流之別。

心統性情。故曰心性，又曰心情，但不能曰心欲，只曰欲心。嚴格言之，欲不得謂之心。故中國人又另造一慾字。目欲視，耳欲聽，聲色之欲則在耳目，在身，而不在心。在心者，則僅有視聽之理，有所當視，有所不當視，此在理在性，亦在心。聲與色則屬物，視聽屬身，又限於己身，故屬欲，無情，亦可謂對物有情，而對人無情，故亦不得謂之心。老子曰：「五色令人目盲，五聲令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。」目之視色，青、黃、紅、白、黑皆能視，謂儘求視，求青、求黃、求紅、求白、求黑，儘向外求，則內不見情見性，失其理，則如目之盲矣。馳騁畋獵儘求樂，所樂亦在外，則此心狂妄放肆，盡在物上，亦不見情見性，見理見道，如目盲耳聾矣。故孟子曰：「養心莫善於寡欲。」

其實物欲亦最易得，最易足。如飽食暖衣，事並不難。天下總少餓死人、凍死人。而人之求於衣食者，不只在飽暖上。求飽暖，亦可謂之情與性。所求超於飽暖，斯始謂之欲。人心何以易

有欲，此須另講究。不食馬肝，不爲不知味。以其求食之易，五味已盡嘗之，乃求一嘗馬肝。故曰：「飽暖思淫欲。」欲之過，稱爲淫。欲求嘗馬肝，卽淫欲也。布衣暖，菜根香，讀書之味長。布衣菜根卽够溫飽矣，而又暖又香更復何求。惟讀書之味，則長於衣食之香暖，故中國教人大道，更在教人讀書爲學上。

讀書爲學，主要在教人把此心放在性情上去。若仍把此心放在衣食聲色上，則味短且淺矣。中庸言：「人莫不飮食，鮮能知味。」其實此味最佳乃在人情上，不在物欲上，故中國人稱「情味」。中國人言飮食，飮更在食上。喜飮酒，但又多在禮中飮，一酬一酢，皆見人情味。孔子飮酒無量，不及亂，亂卽失禮也。陶淵明之飮酒，乃在能忘去身外一切欲。身無欲，斯人生益多其情味矣。故醉猶美於夢，夢中尙有欲，醉中則無欲。人若能醉而不亂，則醉亦何害。中國人飮酒外，又有飮茶。飮茶亦有兩樂，一則閒居獨飮，亦可忘去一切。一則對客同飮，亦備感情味。只求此心放在一事上，忘去其他一切事，茶亦可，酒亦可，獨飮亦可，對飮聚飮無不可。雅俗共賞，此乃中國人一種大衆化之人文修養。

一心只放在一事上，則此一事亦卽如無事。如中國人之飮茶飮酒是矣。如一心只放在好色上，一心只放在好貨上，則又必牽連及其他事上去，此就最大要不得。中國人又好博弈。如圍棋

只求自己活，但須保有兩眼始是活。活的地面大卽勝。千變萬化，只此一道，卽中國人所稱自得自足之道。孔子曰：「不有博弈者乎，爲之猶賢乎已。」孔子所戒在「飽食終日無所用心」，人貴能用其心。用在圍棋上，與人無他爭，只爭自得自足，較近道，故曰猶勝於無所用心也。但今人又每好舉行圍棋名人賽等，則亦如其他運動會比賽，爭取冠軍，求名求利，其所用心，則亦不如其已矣。至如用心於好色好貨上，則更在其下，無足論。

象棋較圍棋爲簡單，而轉見爲複雜。共分將、相、士、車、馬、砲、兵七種，每一種必有其應守之職，應行之道。將爲主，位最尊，若最無能。相與士位次之，於將爲最親，亦較無能，其所行之道亦各有限。此三者只守於內，不得攻於外。車馬砲位又次，始向外，能進能退，而其道各不同。兵之位最下，最居前，亦最居多數，乃有進無退。中國社會組織，各色才能，象棋中七品可作其代表。故象棋亦不啻教人以立身處世之道。可見中國雖一小藝，亦寓教育意義。惟象棋則必置對方於死地，而圍棋則惟求自活，其品格乃較高。

近世有麻將牌，則流爲賭博，宜不足道。然四人一桌，只求自己十三張牌和，卽算勝，略與圍棋相似。以人生原理論，每一人只求內部生活和，已立於不敗之地。此乃中國文化傳統最高教訓，而賭博之道亦無違此準則，此誠大值體會也。

中國教育主要在教人如何好好做一人。而尤要在教其「心」，從「性情」方面做起。男女老幼同此心，同此性情，同樣要做一人，亦有其同樣要到達之境地。故中國教育最要者，乃爲社會教育。小而家庭教育，大而國家教育，亦同屬社會教育之一部分。而學校教育則稍異。家庭、國家、社會教育，主要在性情上。學校教育則在教其性情外，又需教其各人之才智。中國人所謂小學，主要在家庭、社會。大學則在國家，在學校。私塾乃小學階段，書院則爲大學階段。此又與近代教育源自西方者大異。

亦可謂小學乃屬一種「自然教育」，天地君親皆師也。大學則是「人文教育」，必當別有師。即君親亦當受教，亦當有師。深一層言之，可謂天地之教亦在師。中國人言尊師重道。天地亦有道，但無師，則其道無以明，亦何由尊？中庸言：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」「中和」即是道，亦即是人之性情。師教立，人之性情達於中和，而天地始得其位，萬物始有其育。使人之性情失其中和，則不僅萬物失其育，即天地亦失其位矣。此非天地萬物位育之道亦待師教乎？張橫渠言：「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」亦此意。然而天地萬物之與人羣，之與人羣中之聖賢之足爲人師者，則相互和通會合，仍屬一體。故聖賢大師之爲教，亦本於天地萬物人羣以爲教。中國人所謂「通天人，合內外」，亦可謂即是「自然」與「

人文」之會合。此則中國文化最高深意之所在。

孟子曰：「堯、舜性之也，湯、武反之也。」堯、舜爲先聖，爲「自然之聖」，本於天命之性以爲聖。湯、武爲後聖，爲「人文之聖」，就於先聖之所表現而反之己之心性而自得，乃有以繼之。堯、舜性之，乃有所「立」。湯、武反之，乃有所「達」。人文日進，乃立而進於達，則「反之」亦同於「性之」。而湯、武之所達，實卽堯、舜之所達。自然與人文一貫相承有如此。中庸言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」「率性」卽堯、舜之「性之」，「修道」則湯、武之「反之」。孔子之爲至聖先師，而曰：「十有五而志於學，三十而立」，又曰：「七十而從心所欲不踰矩。」是孔子三十而能立，七十而達之至矣。孔子又曰：「學不厭，教不倦。」孔子之學，卽孔子之反之。故曰：「述而不作，信而好古。」故孔子乃爲人文之師之尤至者。其門人稱之曰：「孔子賢於堯、舜遠矣。」是中國古人重視人文師，尤過於自然師。孟子曰：「人皆可以爲堯、舜」，但不曰皆可以爲孔子，是人文之更進於自然。亦可謂聖人更過於天地。蓋天地亦僅爲自然師，不得爲人文師。爲人文師者，必待於人中之「聖」。

中庸又言：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。」天地生人亦猶水之下流，人而希聖，聖而希天，則猶溯流而上，以求達其源。故性則人人具有，而教則非聖莫屬。中國人重學，更過於重

教，「禮有來學無往教」是也。孔子無常師，又曰：「三人行必有吾師，擇其善者而從之，其不善者而改之。」則人盡吾師矣。孔子下學而上達，其所下學皆學於眾，無常師。其所上達，乃人不知而不慍。故可謂孔子乃受當時之社會教育。其實孔子以下，亦無不然。惟周公與武王，其父文王，則兄弟皆以其父大聖爲師，可謂乃卽家庭教育，而亦已是大學教育。周公不爲王，孔子慕周公，乃求不居王位而亦以修道明教，故孔子遂爲「至聖先師」。

孔子之教其子伯魚則曰：「學詩乎？學禮乎？」學詩學禮，卽爲人之學。「詩」與「禮」定於周公，乃王者之教，但亦卽當時之社會教育，卽小學，卽大學矣。孔子以小學之道教其子，能自立志，自向上達，則大學之道亦卽在是矣。捨小學，又烏得有所謂大學？師之爲教則如鐘，大叩則大鳴，小叩則小鳴。叩有大小，鳴斯隨之，不叩而鳴，此爲不得已。孟子語曹交曰：「子歸而求之有餘師。」能求之詩，求之禮，又能反而求之己之心、己之性情，自能尋向上去，自能好好爲一人。而大學之道則又不盡於此，故孟子曰：「乃吾所願，則學孔子。」如此乃始爲大人之學。

後世學孔子，尤必學顏子。濂溪通書所謂「學顏子之學」是矣。孟子常在教，顏子則始終於學。中國人從來皆稱「學者」，能學斯爲至上矣，而不以師自居。惟唐代之韓愈作師說，乃以師

道自居。在愈之當時，亦有其不得已。但曰：「弟子不必不如師，師不必賢於弟子。」則其旨深遠矣。今之俗則大變，自小學至大學，年未三十即已畢業。是孔子而立之年，而今人則學業已畢矣。自此乃爲人師，直至六七十，又必依法退休。實則亦可謂僅有教業，而無學業。其人不當稱學者，當稱教者。能於教者中得一學者，則成爲一不尋常之事。教又限其年歲，不許其教不倦。蓋今世之教，則亦僅爲謀生之一職業耳。不知中國古人惟有學業，無教業，終其身惟有一大事業斯曰「學」，而謀生有所不顧。故孔子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」

近代學校又如一百貨商店，分院、分系、分科，教師數百人，各以所能爲教，一俟來學者之選課。故每一學者可得師數十人，而每一師則僅教來學者所需之一部分。蓋近代之學重在求知，知必向外求。如治生物學，或求之蠅，或求之蟻。爲師者則或知蠅，或知蟻，以待學者之求。此非一百貨商店爲何？中國之學則重在學做一人，爲師者即其所學之典型與榜樣，學者即學其師之爲人爲學，而知識則僅爲學之一部分而已。孔子曰：「吾無行而不與二三子者，是丘也。」是孔子之所以與人，即孔子生平爲人爲學之全，而豈一項專門知識之謂乎？今大學課程中又特設「教育學」一門，人之無學，乃專以教人爲學。中西文化傳統其意義之大相違異亦即此而見矣。

然則中國傳統之所謂學與教，豈不有近於西方之宗教。是又不同。宗教重在教人以信仰，非

教人以學，此又與孔子之學不厭教不倦不同。故中國之學與教，既非宗教，又非爲謀生之職業。而與人之爲人，卽人生之全部，又得密切相配合。此則又中國社會之特異於西方社會處。今社會變，斯則教育學之傳統又不得不隨而變。學僅以求知，教僅以謀生，但不能有如西方之宗教。宗教乃在西方社會中特補其所缺。牽一髮動全身，求變求新，當前之中國社會又豈可於西方之宗教獨無求！

中庸又言：「尊德性而道問學。」若如本篇上文所分析，則「尊德性」實乃一種羣眾教育，卽家庭教育、社會教育，實亦卽小學。「道問學」乃始是大人之大學，然大學必栽根於小學，以成全其開花結果之終極目標。孔子之教，其主要亦終於教人以爲人之學而止。而人則有「小人」「大人」之別，學亦有「小學」「大學」之別。故大學言：「自天子至於庶人，一是皆以修身爲本。」而天子則應是一大人，其學不止於修身，必上達於治國平天下。而大學八條目則以格物致知爲先，格物致知卽道問學。則求知之學，又爲中國大學中主要一條目。在其本末先後之間，與其一貫會通之處，意之誠待於知之致，卽凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極，而後始得豁然貫通。知之致而後意誠而心正，故格物致知乃亦爲大人之學。豈不仍待於學，而教則僅以發其志，引其端而止。故孔子曰：「不憤不啟，不悱不發。」此因治平大道仍是

一種性情之學。憤與悱，而其志始立，乃可從事於所謂學，又豈得人人而謂之能立志好學乎！

今人則又謂孔子生兩千五百年前，烏得預知兩千五百年後事而教我。不知孔子亦僅教其及門七十子而已。孔子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今。」孔子非自任於教後生，今之後生志不立，不好學，不憤不悱。使孔子又重生於今世，亦惟不知其所以教，而默爾以息耳。於孔子又何尤！

略論中國教育學 三

中國人言「明體達用」，「明體」近靜一邊，「達用」近動一邊，但動靜一體，體用一源。苟無體，何來用。苟有用，卽見體。體屬內，乃和合性。用屬外，乃分別性。中國人偏重明體，西方人偏重達用。用必隨時、隨地、隨事、隨物而變，故用於希臘，不適用於羅馬，而羅馬人必自創新用。中古時期以及歐洲現代國家皆然。當前美、蘇對立，仍當別創新用。故全部歐洲史，不易見其會通和合之一體。

中國人則不然。中國與中國人，古謂之諸夏，乃會通和合成爲一體。堯、舜禪讓，湯、武征誅，此皆中國人之建成此一中國之大用所在。中國古人會通和合，明其爲一體。武王伐紂，伯夷、叔齊叩馬而諫，恥食周粟，餓死首陽之山，中國古人又會通和合之，而認其爲一體。此下秦、漢郡縣制與唐、虞、三代之封建制，顯有分別，而中國人仍會通和合爲一體。漢、唐、宋、明，朝代不同，甚至五胡南北朝、遼、金、西夏，以至蒙古、滿淸入主，中國之爲中國，中國人

之爲中國人，古今五千年間，仍能會通和合以爲一體。經、史、子、集，歷代著書，論道講學，皆屬一體。此可謂之明體之學，明其體而達之用。其分別處，在中國人觀念中，認屬次要。一切人事作爲，必歸本之於「心性」。心性乃其體，一切作爲乃其用。而「心性」又分體用，「性」屬體，「心」屬用。故中國人論心，必求其體，是卽性。性乃天賦，一和合。心附於身，乃一分別。心之同然始見性，故心之會通和合乃爲性。中國人又謂萬物亦各有性，亦會通和合於天。惟心則爲人類所獨有，故曰「人爲萬物之靈」，「明心而見性」，則人而上通於天。此之謂「通天人，合內外」。

「用」較具體，易見。「體」則抽象，難知。孔子曰：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」則知與不知，亦會通和合，知其不知，斯爲知矣。天不易知，中國人不強不知以爲知。西方宗教科學之言天，豈得謂之誠知天。顏淵曰：「夫子步亦步，夫子趨亦趨」，「既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也矣。」一步一趨，孔子之行與用，其事易知。所立卓爾者，乃孔子大聖之體，惟顏淵知其不易知不易從，斯顏淵乃爲孔門弟子中知之最高者，是卽孔子謂「不知爲不知」之知也。

中國人每連言「道德」。「道」屬用，見於外，尙易知。「德」屬體，存於內，不易知。孔

子曰：「天生德於予。」此卽其所立卓爾者。孔門弟子日常接觸孔子之言行，卽孔子之道。能接觸孔子內存之德者，顏子其庶幾矣。中國人之教，則重在教其所不知。如堯、舜禪讓，湯、武征誅，皆有事功，有用可見。伯夷、叔齊之事功則不可見，乃若其無用，而其德則與堯、舜、湯、武同。孔子曰：「伯夷、叔齊古之仁人也，求仁而得仁。」斯言其體，亦伯夷、叔齊之所立卓爾者。叔孫豹分立德、立功、立言爲三不朽，功與言皆具體，皆有用而易見。德則抽象，乃至無用可見，然有大用，更超於功與言之上。抑且德存於內，轉易得。功與言見於外，非可常有。中國人之教育宗旨與其教育精神，其主要乃在此「德」字上。

孔子又言：「殷有三仁焉。微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。」是孔子贊殷周之際仁者五，伯夷、叔齊與殷之三仁，言行各不同，各無大作用，皆無救於殷之亡。中國人所重，亦可於此五仁而見矣。西方人重「知」，皆求其有用。中國人重「德」，乃爲人之體，而未必有可見之用。孔子言仁必兼知，或兼及禮。知與禮皆有其用，而孔子言之，則皆在仁之下。又孔門四子言志，子路、冉有、公西華皆志在用，獨曾點無用世之志，子曰：「吾與點也。」後世類是者多矣。故中國人之教育宗旨教育精神，主要乃爲一「全人」教育，首在培養其內心之德。苟其有德，則其對人羣自必有其貢獻與作用。天地生人，本不爲供他人之用。供人之用者當爲物。但人之爲用與

物之爲用大不同。物之爲用，在其機能。人之爲用，則在其德性。近代如電腦機器人之類，論其機能之用，則遠甚於人矣，但無德性可言。其創造各種機械者，亦惟尚才智，不本德性。人類苟無德性，則缺了最大一部分之用，而且並有害。此乃今一時代之風氣，儻自後一時代人視之，又不知當作何評價。中國人言「經師不如人師」，「言教不如身教」。今人又謂西方教育重啟發式，中國教育重塡鴨式。以上引二語證之，亦可謂適得其反矣。惟一崇西化，以彼所知，強吾所不知，則非塡鴨不可，而更何啟發可言？

略論中國政治學 一

政治學是近代西方傳來一門新學問，大學法學院必設政治系。青年初進大學，何從識得政治？或進研究院，獲得碩士博士學位，尚未入仕，對實際政治毫無經驗，但已是一政治學專家。試問近代西方各國政治人物，又幾人曾讀過大學政治系？

中國文化傳統極重政治。欲研討中國文化，孔子自爲其中心主要一人物。但研討孔子，一爲兩千五百年前之孔子，一爲兩千五百年來之孔子，此兩者，不可缺一，否則不足以見孔子之全貌。

兩千五百年前之孔子，主要見在論語一書。但孔子卒，墨翟即起反對。繼之有楊朱，又反墨翟。孟子繼起，曰：「乃吾所願，則學孔子。」又曰：「能言距楊墨者，皆聖人之徒。」然孟子七篇中言論，已顯與孔子有不同。舉其一顯著，子貢言：「夫子之言性與天道不可得聞。」今見論語者，言性惟「性相近，習相遠」一語。而孟子道性善，則爲其立論一要端。今可謂，論語所

言乃孔子當年之本意，孟子七篇則論語之引伸義，由本義加以發揮，而益使之充實光輝。孟子語不啻猶如孔子語，惟時代先後有變而已。

莊周與孟子略同時，旣反孔，又反墨，別創道家言。老子書繼之，其他尚有百家競起。而荀子獨宗孔，爲非十二子篇，則其較孟子之距楊墨，乃益見複雜而多端。然荀子亦反孟子之性善論，而主性惡論，乃成儒學中兩大對立。後儒多尊孟，少尊荀。但除此性論一端外，孟、荀要爲戰國時代儒學兩大柱，其於宏揚孔子同有功，不得謂荀子語非承孔子來。

秦代焚書，儒學大衰。然焚書之議起於李斯。李斯乃荀子門人。又韓非亦同爲荀子門人，而其書乃爲秦始皇所愛好，則荀子之主性惡，其流弊尙小，而荀子之主法後王，則其弊更大。孔門之學分四科，孟子直承德行科，亦可謂之「心性學」。荀子乃偏在政事文學科。孔子晚年自知道不行，故其教後進門人特重文學一科，顏子所謂「博我以文」。不得行道於當世，亦當傳道於後世。荀子在政事、文學兩科，似更勝於孟子。至於言語，則不僅國際外交，如孟子之好辯，荀子之持正論，皆可以當之。

秦代有兩大儒書出，一曰易傳，一曰中庸。此兩書皆特言天道，乃兼採道家言。同時又有大學一篇，列舉格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下爲八條目。下至宋代，以大

學與中庸並重，並與論語、孟子同稱四書。可見中國孔子儒家之學以心性爲基本，治平爲標的，一切學問必以政治治平大道爲歸宿。故曰：「學而優則仕，仕而優則學。」「仕」與「學」兼重並進。未有學而不能從政，仕而不經由學者。此一傳統，乃爲兩千五百年來孔子儒學之大傳統。但中國向來無政治學一名稱。

西方自始卽有哲學、科學、文學諸別，但自初亦無政治學一門。凡從政，皆尙術不尙學。至晚近世，西方學問，分門別類，益增益多，乃有政治學之出現。然豈可捨卻其他各門學問，而可以專門有一項政治學？又豈在大學四年過程中，以一青年初學，卽可從事此項學問，而可以有其獨立之成就？此則與兩千五百年來中國孔子儒學之大傳統大相違背。亦可謂，依中國觀念言，乃無說以通者。中國之學，彌傳而彌廣大，乃益見其會通。西方之學，愈後而愈分裂，乃互見其衝突。此亦一例。

中國教育分小學、大學兩階層，亦可謂修身、齊家乃小學，大眾之學。治國、平天下，則爲大學，大人之學。治平大道，當先通經史。經學尙在孔子前，孔子春秋是經學中最後一書。司馬遷以下，中國乃正式有史學。治亂興亡，多載實際政務，政治思想政治理論皆本實際政治來。此與經學無大異。故中國經史之學，可謂卽中國之政治學。

中國政治最重實際經驗，故仕途必自卑升高，重資格，重履歷，不次拔擢之機會則絕少。中國人稱「四十強而仕」，則其登入仕途，年資已不淺。而宰輔重任，則斷非年少新進所能希。姑以西漢言，經郡國察舉，始得進國立大學肄業，攻讀經學一年後，分發中央或地方政府之基層下部服務，然後得遞升。唐代則先經禮部考試及格後，得爲僚吏，再經吏部試，始得正式入仕，但亦盡在政府之下層。亦可謂學校教育已全由民間任之，政府則操有考試權與分發任用權。而政治學之重在實際練習與經驗，亦居可知。

中國之所謂「士」，無不重政治學。中國傳統政府可謂乃一「士人政府」。其考試與分發任用，則全由先進之士操之。而其間乃有一大問題出現。士人在野，早於政治上之傳統大理論，及歷代之治亂興亡，有相當之知識。目覩當前政治實況，心懷不滿。於是進入政府下層，與政府上層乃時有意見相左。而上層人物又極知看重此層，於是遂特於直言極諫倍加獎勵。實則所謂直言極諫，不只是臣下之對君上，尤其是政府下層之對其上層，即後進之士之對其先進。此乃中國政治一傳統精神，適切配合於中國政府之實際傳統體制，而寓有一番極高明之甚深涵義。

如西漢初之賈誼，其上陳政事疏，此亦一種直言極諫。其對政治學早已具有一番極高造詣可知。文帝甚重之，但終不能驟加拔用。又如東漢有鄭玄，網羅羣言，囊括大典，爲當代經學一最

高大師。政府特徵召，而鄭玄終不赴，老死講學於鄉里。此其對當前政治，必有其一番意見，而不願直言者。此兩例，後世不斷有之。故抱有極高政治見解之士，或淪沒下位，或隱逸在野。於是中國之政治學，與實際政治，實常分裂而爲二，此不足以全歸罪於政府。或可謂中國人之政治學，常必有超於實際政治之一種理想之存在。此當爲研究中國學術史者所更值注意之一事。

如北宋，胡瑗專務講學，而王安石則親操政治大權。胡瑗所講，曰經義，曰時務，實皆政治學。其門人弟子登入仕途，皆有成績。而胡瑗則終身不仕，未嘗參預實際政事。當時人評論胡、王兩人，更重胡，後世更然，因政治終必爲實際所限，不能全符理想。則中國之政治學，自深一層言之，其重理想尤更重於經驗，亦斷可知矣。惟中國人之政治理想，仍必本於實際政治來，非憑空發揮爲一套政治哲學之比，此則當明辨。

即如孔子，亦可謂當時一政治學家。孔門四科，曰德行，曰言語，曰政事，曰文學。言語即今之國際外交，則四科中之二、三兩科，全屬政治。德行一科，乃抱有更高政治理想。用之則行，捨之則藏，非一意於仕進，而更多恬退。其文學一科，則不汲汲於仕進，而更用心在古籍中，熟悉歷代政治往蹟，培養政治理想，主要則仍在政治上。然則孔門四科，其最高目標，豈不全集中在政治上？但謂孔子乃一教育家，更屬近似。謂孔子乃一哲學家，則差失已遠。謂孔子爲

一政治學家，豈不貽笑大方乎！是則中國學問，最重在政治，而獨不有政治學一名，是誠大值研尋之一問題矣。

墨翟繼孔子而起，其學主要亦爲政治學。莊、老道家繼起，反儒、墨，實則其所講，主要亦爲一種政治學。惟墨家主進，道家主退，儒家則兼主進退。道家重無爲而治，可謂墨家重有爲，儒家則兼主有爲、無爲。故儒家乃中道。後代儒林人物則多兼採道家言，故儒林必重政治，而又多主隱退。至少能退者之地位，則更高於能進者。知進而不知退，則不足掛齒矣。如北宋司馬光，當王安石爲相行新政，彼則寧退不進，以十九年精力成資治通鑑一書。名曰「資治」，是亦史學卽政治學之一證。南宋朱子，承其書爲通鑑綱目，所爭在「正統」一問題上。是卽政治學必上通史學一明證。有道統，有學統，亦有政統。一代一朝之政治必有統，而又必上通於歷代歷朝之統，此又政治學必上通文化學之一證。此又中國政治最高理想之所寄。朱子爲宋代理學集大成，近人以朱子比之西方之康德，此又如以孔子比之希臘之蘇格拉底，皆所謂擬不於倫矣。

中國儒林一意主退者，最多在元、淸兩代。如顧亭林，如黃梨洲，如王船山，皆以明遺民在異族政權下決心不出仕。然其治學，則可謂仍以政治爲重，此爲不失儒林之眞傳。亭林有兩書，一爲天下郡國利病書，一爲日知錄。前書備列明代地方政治利病所在。以近代專門之學言，或治

農，或治礦，或治工，或治水利與道路交通，或治刑律，或治兵治商，可以各不相顧。然主持地方行政，此諸事皆當兼通並顧。故以今人讀亭林此書，則鮮不倦而怠矣。或治社會史經濟史者參考及之，然鮮知此書之終爲一政治學要書也。至於日知錄，亦多詳於下層地方政治，通其古今得失。近人則或不以史書視之，而更少認識其乃爲一政治學之書矣。

黃梨洲早年即爲明夷待訪錄一書，備論古今政治史上之大得大失所在。亭林先見此書，故其爲日知錄，乃偏詳下層地方政治。而梨洲晚年，則爲明儒學案，此書亦深具作意，當試闡之。蓋明初太祖廢宰相，成祖以十族罪誅方孝孺，故明儒亦承元儒遺風，以不仕爲高。陽明例外，然謫龍場驛，幸免一死。後爲江西巡撫，乃幾以平宸濠亂獲罪。其生平講學，亦鮮及於政治。其及門大弟子如王龍溪、王心齋，相率不仕。遺風所播，不免多病。東林起而矯之，謂爲儒則必當有志於從政，此始不失儒學之正統。梨洲師劉蕺山，蕺山一意盛推東林。而梨洲爲明儒學案，則顯有違背師門處。蓋梨洲爲明儒學案，亦顯有提倡不仕之意。其門人萬季野，應召赴京師，參加編明史工作，猶自稱布衣。其一時師弟子意見，亦從可見矣。

王船山偏居三湘，與中原儒林少交接，然亦終身不仕。但其學則源自東林，亦終生不忘政治。觀其最後著作讀通鑑論、宋論兩書，今人皆以史論目之，不知其乃一部政治學通論，於歷代

政治上之大得大失，以及出仕者之大志大節所在，闡發無遺。下及晚清，革命前，梨洲明夷待訪錄及船山此兩書，經國粹學報重刊，幾乎盡人傳誦，其有助於革命事業者至鉅，此亦治近代史者所宜知也。又明夷待訪錄尚遠在法國盧騷民約論之前，而其原君、原臣、原法諸篇，明確有歷史證據，明確係往聖陳言，明白平允，遠出盧騷民約論之上。則中國傳統政治思想，顯有未可一筆抹殺者。奈何迄今僅七十年，國人已早加鄙棄，求變求新，進步之速，此亦難以理解也。

乾、嘉諸儒之經學，訓詁考據，又立漢學、宋學之分。實則當時諸儒，乃一意反朝廷承襲元、明以朱子四書集注章句爲主之科舉功令。先有呂晚村，於朱子書中發揚民族大義，開棺剖屍。乾、嘉諸儒，遂改而貶抑宋儒，與呂晚村貌相反而意實同。此下乃有所謂今文經學。時清政府壓力已衰，而儒生乃重談政治，直迄清末，而有康有爲變法維新之主張。

又晚清大儒曾國藩，有聖哲畫像記，羅列各代聖哲，多數與政治有關。其於清代，則舉顧、秦、姚、王。顧、秦乃顧亭林、秦蕙田。蕙田編五禮通考。余嘗謂中國傳統政治重禮治，吉、凶、軍、賓、嘉五禮，關涉政治諸大端，與杜、馬通典、通考備詳制度者分占重要之一部分。乾、嘉諸儒以義理、考據、辭章分學術爲三方面，義理專重人生，而獨缺政治。國藩又增經濟一目，經國濟民，正爲治平大道，即政治學，與近人以財貨爲經濟者大異其趣。而國藩乃以居鄉辦

民團，弭平洪、楊之亂。但國藩之自稱，則曰「粗解文章，由姚先生啟之」。是國藩亦自居為一古文家，終不自承為一政治家。從來亦未有以古文名家而不通治平大道者。抑國藩苟非丁憂家居，即無機緣辦團練，成立湘軍。清廷之派兵命將，亦決不之及。故中國自古聖哲，亦絕少以政治家自命，乃亦決不專以政治為學。惟果細研中國一部儒學史，必知與政治聲息相通，難解難分。而治中國政治史，苟不通儒學，則於歷代制度之因革以及人物之進退，必無可說明。今人則不讀儒書，於傳統政治惟有借用西方術語，一言蔽之曰「君主專制」。以廣土眾民之中國，而君主一人得專制其上，亦當有妙法精義宜加闡說。一筆勾消，明白痛快，而又得多數之同情，但豈得亦謂之政治學。

民國以來，猶有通舊學者，當以梁任公為殿。任公著中國六大政治家一書，惟王安石可入儒林，張居正已非其比，其他四人皆非儒。然安得謂凡主變法即屬大政治家。抑且全部中國政治史，其變多矣，變而不覺其變，斯為善變。新莽與王安石皆非善變，史蹟昭然。以如此胸襟，如此見識求變，亦淺之乎其言政矣。任公師康有為主張變法，而曰求速求全。清德宗儻能加以任用，則亦必為新莽、王安石之繼矣。其後任公議論漸趨中正通達，創為國風報，知一國有一國之風。則中國之為政，又豈能盡效英、美。其所見識，已超同時提倡新文化運動者之上。又曾親預

討袁之役，終爲於政治史上有貢獻。其後又能退身仕途，一意爲學，惜其不壽，否則論史論政，世無出其右，其爲學終當有得於儒學之傳統矣。要之，晚淸若康有爲，若章太炎，若梁任公，皆一代傑出人物，惜其涉身政治太早，又以領導政治最高理論自任，而未得優遊潛心完成其學。孔子曰：「加我數年，五十以學，亦可以無大過矣。」孔子自知其不久或當涉身於政治，乃更期數年之進學。故惟超其身於政治之外，乃始得以深入政治之堂奧，以知其利病得失之所在，而有以成其學。大聖人之言如是，亦良可謂語重心長矣。

孫中山先生亦略受康、章論政影響，而聰明天賦，乃唱爲三民主義、五權憲法。於眾所共崇西方民主之立法、司法、行政三權分立外，又特加考試、監察兩權，此皆中國傳統政治所固有。惟有考試權，則西方分黨競選之制可變。惟有監察權，則西方國會議院不僅立法，又兼議政之制亦可變。而後採用民主，乃得配合國情，良法美意有因有革，但亦在其隱退滬上積年深思之所得。惜乎國人已無人能知中國政治之舊傳統，此兩權終成虛設。繼自今，吾國家吾民族四五千年來相傳之治平大道，政治大規模，惟有學步西方，作東施之效顰，其他尚復何言。中山先生已早有「知難行易」之歎，又謂中國乃一「次殖民地」，更次於殖民地，亦可謂言之沉痛矣。

西方政教分，政學亦分。其爲學又主分，乃有政治學一專門，其實際政治則尚術不尚學。中

國則「學而優則仕，仕而優則學」，必政學相通。尙術則爲人所不齒。惟其尙術故必變。法國戴高樂言：無二十五年不變之外交，亦無二十五年不變之內政。西方民主政治尙多數，多數亦何知，惟大聖、大哲、大賢人、大學者，乃能知多數之所欲知。治平大道，於以建立。中國之通儒達哲，聖之仁者，乃庶能知吾當前國人之所欲知而未能知者，所以謂「先知先覺」，「聖人先得吾心之同然」。即歷代帝王，亦莫不奉孔子爲至聖先師。使必服從多數，則何煩有聖哲。中山先生之知難行易，今國人亦莫之知，莫之從。求能眞實解說一部三民主義者，亦難其人。乃以美國林肯「民有、民治、民享」爲解說，則自然使我國人心悅誠服，無敢再作異辭矣。若有之，則仍必求之國外，如毛澤東之所法馬、列是矣。如是之國家，如是之民族，爲之立心立命者，乃在國外，不在國內，而猶必主張國家之獨立，此非一次殖民地而何？誠可悲之尤矣。



略論中國政治學　二

孔子曰：「道之不行，已知之矣。不仕無義。」則孔子之學不忘出仕。子夏曰：「仕而優則學，學而優則仕。」則「學」與「仕」本屬一道。學以學其道，仕以行其道，則學與仕，義屬一貫。後代中國乃成一士人政府，凡學人多出仕，凡仕者亦多能兼於學。其所重則曰道，乃別無一套政治學。

今姑從中國歷代政治史言之，庖犧、神農、黃帝，邃古不論。試言堯、舜，其時以氏族社會行封建制度，各部落各酋長即各爲一國之主。堯則爲天下共主，爲天子，然亦僅管理其國內事。洪水爲災，堯非有權力責任，必以治水爲務。而堯使鯀治之，災益厲。堯乃訪用舜，並使攝政。舜改任鯀子禹治水有效。就鯀禹兩人之名推測言之，蓋亦一氏族，以治水爲業。則堯之用鯀，非其罪。舜之用禹，亦非其功。水患既滅，堯亦老，其子丹朱亦非有惡名。使堯告其子繼位後仍當任用舜，丹朱亦非決不聽。而堯竟捨其子而讓位於舜，非出外力所逼，乃堯之內心自願如此。

洪水既平，亦舜任用禹之功，舜子商均亦非有罪惡，舜乃亦讓位於禹。此亦非外力所逼，亦出自舜之內心。實則堯、舜之爲君，亦並無其他功績可言，故孔子曰：「蕩蕩乎民無能名焉。」但此「禪讓」一德，則永爲後世尊崇，其影響於此下四千年中國傳統政治心理者至深且大，難以詳闡。但堯、舜以前，亦非先有此一套政治哲學之提倡，故陸象山言：「堯、舜以前曾讀何書來。」孟子則曰：「堯、舜性之也。」蓋堯、舜此一禪讓之美德，乃純出自堯、舜之內心。而此心則由天所賦，乃人性之本有。縱其爲天子，爲天下之共主，亦非有一套預定學說可爲其作一切行事之張本，亦惟依照其內心天賦，亦可勝其任而得其道矣。政治正其一端。此乃以下中國人羣所信奉之大道，但亦根據於古人往蹟，所謂歷史事實，故孔子曰：「述而不作，信而好古」，而何待有分門別類種種專家之學之競相創造乎！

此下昌言中國傳統政治哲理者，最備於小戴禮記中之大學篇。首謂大道「在明明德，在親民，在止於至善。」此爲三綱領。又有八條目曰：「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。」其實三綱領則只是一綱領，即「明明德」。親民即是明明德，亦即是至善，非有他矣。八條目中，最先「格物」一目，最起爭論。實即易繫辭所謂「開物成務」之「物」。朱子注：「物，猶事也。」此「事」字亦即易繫辭開物成務之「務」。「格」字可有兩義，一爲限止

義，一爲標準義。政治乃人羣中最大一事務，寧有不接觸實際事務之政治。凡事則必及物，又烏得有空無一物之事。事物則隨時隨地有變。孟子曰：「堯、舜性之，湯、武反之。」湯、武所接觸，已非堯、舜之舊。只以堯、舜當時居心反之己心，乃知當征誅，不再禪讓。此下事物又變，非實際接觸又何知所以爲應。則惟僅憑己心，又必格物致知，而後誠意正心以應，此卽所謂明明德。非親民則亦何以明此明德，明德卽至善之標準。孔子曰：「子帥以正，孰敢不正。」心正而身修，則齊家、治國、平天下之道一以貫之矣。心不正，身不修，又烏能齊家，烏能治國平天下。此義孔子已先發之，爲數千年來中國共同所信。故「心性之學」，乃爲一切事之本源，亦爲一切事之中心，乃亦無一切學之分門別類各自發展之可能與必要。後代中國人，則稱此曰「理」。

近代國人崇慕西化，乃以爲國人傳統重心性，偏於主觀，不知有客觀。此又不然。中國人主合內外，內在之心性，必見於外在之事物。格物致知，此知又何嘗非客觀。「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」器外在，易見，卽屬客觀。道不易見，不易知，發於內心，屬主觀。惟道卽見於器，器必存有道，主觀客觀，乃和合而爲一。西方科學重物質上之試驗，主客觀。宗教在內心信仰，實主觀。哲學中有形上學，無形下學，故分主觀客觀而爲二。中國人謂人心有同然，故心與心相通，有同情。孔子謂此同情心爲「仁」。此同情心之見於事物上，則爲「禮」。孔子重

仁亦重禮。但曰：「人而不仁如禮何」，則更重仁。仁在內心，當屬主觀，形而上。禮在外面事物上，為客觀，形而下。中國人則和合此兩而為一，而更重其內在者，如是而已。

今姑專就政治一端言。中國古人言：「天生民而立之君。」人羣聚處，則必當有管理統治此羣眾之事而為之君者，此亦一客觀。希臘人不知有此客觀，乃不知有君，乃亦無國。希臘人之客觀，則惟以個人之經商財貨為主。可謂僅知形而下，不知有形而上，不知有大道，乃亦不能成大器。「國」之與「君」，則實人羣之「大器」。今人謂西方人重功利，其實中國人重道義，乃功利之尤大者。然則西方乃由內在主觀而定其外在之客觀，故有個人主義。中國則以外在客觀通於內在之主觀，又以內在主觀為外在客觀之中心，則心亦猶一物，個人則為大羣之中心，故主仁，而有禮。仁在內為主，禮見於外為客，主客一體，而有內外之分。西方則反客為主，身為主，物為主，心為物役，而轉為之客。則西方所重之客觀，宜與中國之客觀有別矣。

人心又有「理」「欲」之分。欲屬形而下，理屬形而上。欲則附着於外在之事物上，故心為客，物為主。理則超脫於事物之上，故心為主，而物為客。國之有君，以一人高居萬人之上，有權有勢，人心誰不欲為君。中國乃以一氏族社會，而擇其氏族中之尊長者為之君。孰為尊長，則有一客觀存在，人莫能爭。又君位世襲，父以傳子，子以傳孫，此亦一客觀，亦復無與相爭。故

中國之君位尊嚴，實乃定於一客觀。

惟既在萬人之上，高踞君位，其內心仍不能無所欲。大學言「爲臣者止於敬」，中國則有敬君之禮，以滿足其君求尊之欲。人有同情，斯爲君者亦可啟發其對臣下之愛，故曰「爲君者止於仁」。而君臣上下之間，乃得相通相安，而政事不致於大壞。苟使爲臣者不盡其敬，則爲君者或可憑其權位以肆其自尊之表現，而爲臣者亦無以止之，國政乃不免於大亂。又爲君者深居簡出，乃以表顯其君位之尊，此亦一禮，而濫用君權之害，亦隨以減。故中國重禮治，不重法治。君一位，臣一位，同在政府負一職位，即同在一禮治下，有其尊卑，亦有其平等。中國政治上禮之規定，莫不寓有深義，亦可謂其事乃大成於周公。

周公制禮必兼樂，其間皆寓深義。諸侯朝覲天子，多爲天子祭拜宗廟而特來陪祭。是則非尊天子其人，實乃尊其祖先。如周文王如后稷，乃舉世共尊，而因以尊及其後代現任之天子。文王后稷之德，臨祭而歌其頌辭，即不啻對其繼位者以一番大教訓。而在位爲天子者，亦知己之見尊，乃由其祖宗積德來，孝思亦油然而生矣。諸侯歸其國，亦各祭其祖先。其意義亦近宗教，又近教育。讀詩經諸頌及大小雅各篇，可知朝廷遇事必有禮，遇禮必有教。禮之外貌在敬，而禮之內涵則在教，寓教於敬，從人心所歡處誘之教之，是則中國之禮意。此之謂「政教合」。

故中國天子雖受在下位者至高之尊敬，而實亦同在禮之下，同受禮之約束，而不得輕肆其一己之私欲。後世此禮繼承，而中國乃得成其爲廣土眾民大一統之民族國家。政府雖有君王，高高在上，而庶民在下，乃盡得有寬放安寧之自由。

尊爲一國之君，不得輕出都城一步。乃有巡狩封禪諸禮，登高山，臨大河，而以不擾民爲主。爲君者不僅不出都門，抑又不出宮門。今人巡覽北京清故宮，觀其建築之壯麗偉大，認爲惟帝王專制，乃得有此。不知中國乃廣土眾民之一統大國，帝王之尊，亦宜可有此宮殿。而爲帝王者，乃不啻幽禁此宮中。禮以顯其尊，亦以嚴其防。其君傑出優異，固亦仍有所作爲。中材庸主，則亦可以其尊貴自足。最下者越禮自肆，亦多淫佚，而少暴虐，但亂亡亦隨之矣。

古人又有言：「禮不下庶人，刑不上大夫。」此又若封建時代之顯分階級。但在當時社會，下層亦有禮，如讀二南與豳風，皆在周初，何嘗得謂禮不下庶人。其次列國風詩亦皆有禮存。惟政治上層與社會下層有不同。刑不上大夫，亦非社會下層乃以刑治，而指朝廷君臣間，則有禮無刑。其風直至西漢之初，貴爲三公，有罪不下獄，乃賜自盡。今之說者，乃據以爲中國傳統政治帝王專制之一證。不知此亦一禮，非以尊君，乃以尊臣。循至後世，賜自盡之制衰，而大臣下獄之事卒亦少見。細讀歷代之禮，其用心所在亦可見矣。

中國重禮治，一切人事皆重禮，政治只其一端。為君、為臣、為民同為人，斯君道、臣道、民道同一道。大學之道，即在教人以為人之道，即上通於為君之道，故曰：「自天子至於庶人，一是皆以修身為本。」治道即人道，一如圓顱方趾，同在一體，雖高下有別，而生氣貫注，血脈流通，而亦有貴賤勞逸之別。於不平等處有大平等，於大相異處有大相同。禮者體也，豈得謂一身乃由一腦所專制。中國傳統政治之主要精神乃在此。

西方重法治，雖稱法律之前人人平等，但法與人已不平等，司法官與受訊人終不平等。耶穌乃上帝獨生子，凱撒得判其上十字架。後世教徒極意推行律師制度，但律師為受判人辯護，亦仍待司法官判決。司法官一依法律而裁判，此見法之尊於人。然法律亦由人制定，此制定法律者，又是何等人？耶穌創教，使人人盡在教會之下。誰何人制定法律，又不斷改造，乃使人人盡在法堂之下？現代民主政治，立法、行政、司法三權分立，司法權乃外於立法、行政權而獨立存在，大總統犯罪，亦得受法庭裁判。是人權終低於法權。今人又稱民主必爭法治，則法在上，民在下，顯分高下。要之，人生尊嚴則有限，信仰上帝遵奉法律皆其限。惟違犯上帝，乃死後靈魂事，渺茫而難知。違犯法律，乃生前當身事，具體而可證。但西方人除法律有明文規定外，一切又儘可自由，縱蕩放肆，惟意所欲，無復再有防止，此之謂人權，豈不可畏！

中國人言法，亦如言禮。乃一種規矩，一種制度，一種模範，一種律則。天地運行皆有法，君有君法，師有師法。孟子曰：「上無道揆，下無法守。」在下所守，即在上之道，是法亦道也。苟其人而可爲法於天下，爲法於後世，斯非聖君聖師莫屬矣。而人之有法可守，則一切日常言行皆有法，亦可謂法即人生，人生即一法。西方之法，在人生之外，人生不當犯此法，不當犯，與當守，其義又大不同。西方人重外在，其法其政，皆外在於人生。中國人重內在，其政其法，則皆在人生之內。此又其文化精神大不同之明顯可證之一端矣。

中國法家亦主立法以限制人。商鞅作法自斃。道在引導人爲善，法在防止人爲惡。一積極，一消極。故法終不爲國人之所重。沛公起兵，與民約法三章，「殺人者死，傷人及盜抵罪」。此乃全國通行之普遍法。漢武帝行鹽鐵政策，乃針對某一事之特殊法，引起全國之爭論，歷久未衰。正因法必本於道，而道則必兼通於各地各時之一切事變。故中國不能言法治，於道統政統之下，乃始有所謂法。

中國有刑律，有制度，皆稱法。而一代之制度，則尤爲一代之大法。設官分位，各授以職，皆由制度規定。君一位，亦一職，亦在制度中。又稱王制、王道，俗稱「王法」。此猶西方之所謂憲法矣。王位最高，非謂由此一王乃可定此道，制此法。王亦在法之中，非能超乎法之上。記

載此歷代制度沿革者，唐有杜佑通典，宋有鄭樵通志，元有馬端臨文獻通考，後人稱為三通。朝代有更換，而其道其法則古今一貫，故謂之「通」。或稱典，或稱文獻，「文」即文章典章，「獻」則指賢人言。中國政治尚賢，故曰賢君、賢相、賢臣，惟其賢，乃能制法定法，亦能守法行法。亦惟賢，乃能不專制。今國人不讀三通，乃謂中國有君主無憲法，故其政體為「君主專制」。不讀書，輕發言，亦非治學之賢矣。

中國政治不專為治國，亦求平天下。同此人，能盡人道，同為一國，斯其國治。同在天下，斯天下亦自平矣。唐、虞、夏、商、周三代封建政治，為天子者，僅治其邦畿千里之內，而列國諸侯盡來朝，盡相和，斯即當時之平天下。秦、漢以後，改為郡縣政治，全國統一。然非無鄰邦，非無國防，非無兵爭，而和平睦鄰相處之道，則傳統不絕。近代國人又稱漢帝國唐帝國，以比擬之於西方中古以前之羅馬帝國，乃及晚近世之大英帝國。中西歷史各有記載，不詳加比較，烏得一以西史作準繩，一以國史作注腳。

今再綜合言之。中國傳統政治僅亦言人道，中國全部古籍，經、史、子、集，亦主在言人道。故非兼通四庫，略知中國文化大義，即不能通知中國之政治，而又何專門成立一政治學之必須與可能。



略論中國社會學 一

一

中國人稱身、家、國、天下。人生各有身，又有家。家之上乃有國，有天下。人生不能離此四者以爲生。身、家、國各有別，天下則盡人所同，故更無駕天下之上者。

人生乃一會合。身有五官四肢六臟百骸，即是一複雜之組合。惟身之組合皆屬物，可謂乃一自然人。家國天下，則人與人相會合，乃爲文化人。凡其會合皆有統。身統於心，實則家國天下亦皆統於心，故人心乃人生最主要一統會。

所謂家，乃由夫婦組合。上有父母，下有子女。而父母以上，更可有祖父母，曾祖父母，高祖父母，以上推於無極。子女下有孫子女，曾孫子女，以下遞於無窮。而其歷代皆可有兄弟姊妹，又各別成家。故中國人言家，則必言族。又婚配之女家爲外家。內家謂之親，外家謂之戚。

家族親戚，關係牽連，乃成人文一大羣。如姬、姜兩族通婚，互爲外家，家擴大而爲國，國擴大而爲天下，皆由夫婦之配合始。故曰「夫婦人倫之始」。夏禹時號稱「萬國」，其時疆土僅在黃河兩岸。所謂國，蓋僅一部落，古人所謂「化家爲國」是也。

雖萬國林立，而同有一共同朝向歸往之天子。列國有相爭，每朝向此中央之天子而求其排難解紛，俾列國間常得和平相處。然此爲萬方諸侯排難解紛之天子，尙德不尙力，其勢不可久。堯、舜禪讓，湯、武征誅，眾心朝向之此一中心，則常有代而起者，故中國人又必連稱「朝代」。唐、虞、夏、商、周相代。商、周之際，其時當尙有千數百諸侯，較之虞、夏間國數大減，亦有兼併，多則和合。故生齒益增，治道益平。周初封建，興滅國，繼絕世，在當時已有一歷史大傳統之存在，天下觀念則常在國之觀念之上。實卽社會觀念常在政府觀念之上。中國乃一宗法社會，每一宗族之團結融和，則常賴其祖宗之有德者。親親尊尊，以宗族血統建其本。必使每一宗，每一族，凡其祖先之有德，則必使其存有一國而不亡。此乃西周封建之大義，而亦卽中國文化大義之所存。稽考古史，此一義殆無可疑。

西周東遷，中央失其眾所朝向之地位，而無與代興，乃有霸者。王、霸之別，仍在其道，不在其力。迄至秦代，不再有封建，天下共戴一中央。秦始皇帝之大誤，乃在其以爲天子之位可以

一世二世以至萬世，永傳不絕，而不知有代興。豈得以一家永在萬家之上，則秦始皇乃對宗法觀念上有誤。但亦終不得以帝國征服之西洋傳統說之，則比較中西史跡而可知。

秦以下，有朝有代，有分有合。而國之上有天下，國之下有家之一傳統觀念則無變。要之，身、家、國、天下四階層之遞累而上，而人之各自之身則爲之本。故中國人觀念，自身以達之天下，所謂修身、齊家、治國、平天下，其道一以貫之。而中國社會之宗法精神，則始終不變。

故欲治中國之政治史，必先通中國之社會史。而欲通中國之社會史，則必先究中國之宗法史。由血統而政統而道統，此則爲中國文化之大傳統。今人一慕西化，身之上忽於家，國之上又不知有天下，乃惟知有「法」，不知有「道」，無可與舊傳統相合矣。

二

中國本無「社會」一名稱，家國天下皆卽一社會。一家之中，必有親有尊。推之一族，仍必有親有尊。推之國與天下，亦各有親有尊。最尊者稱曰「天子」，此下則曰「王」曰「君」。王者衆所歸往，君者羣也，則亦以親而尊。人同尊天，故天子乃爲普天之下所同尊。

人生在天之下，地之上。中國有「社」，乃土地神。十室之邑乃至三家村皆可有社。推而上

之有城隍神。一國之神則稱「社稷」。「稷」爲五穀神。中國以農立國，故「稷」亦與「社」同親同尊。中國人觀念，凡共同和合相通處皆有神。故不僅天地有神，山川有神，禽獸、草木、金石、萬物亦各有神。人心最靈，最能和通會合，故亦有神，而與天地同稱「三才」。則人羣社會亦必有神可知。今可謂社會可分天下與地上之兩種。西方社會爲地上社會，非天下社會。故多分別性，而少共同性。

佛法有世界觀。世屬時間，屬天。界屬空間，屬地。故佛教之世界觀近似中國人之天下觀。西歐人獨富地上觀。所居住之地既各別，乃不相親不相尊，故其社會組織有國而無天下，而其國亦各別爲小國。近世英、法、德、意，皆僅如中國之一省。其他諸國土地更小，有同一民族而分爲異國，亦有異民族合成一國。其國不專以民族爲本，亦不專以地理疆域爲本，又不專以歷史傳統爲本。其立國之本，殊難言。或馬克斯唯物史觀，庶乃近之。

猶太人不成國，乃似有一天下觀。古代有耶穌，自稱爲上帝獨生子，其教徒乃共同尊親上帝與耶穌。近代有馬克斯，乃改從地上觀。主唯物史觀，分西方社會爲農奴、封建、資本主義與共產四階層，其所重盡在地上之物。但專言社會，不言國，雖亦不言神，而與耶穌有其共同相似處。西歐人獨缺一和通共同觀，故耶穌、馬克斯乃同得西歐人崇奉。但亦多變質，僅成西歐傳統

中之一部分而已。

中國人之社會觀，乃使「天下」與「地上」共融爲一，既信有神，亦重有物，而人爲之主。如山川社稷，亦皆合天地神物而爲一，乃各加祭拜，各加尊親。故人必尙羣，而無個人主義。羣則本於人之德性。今人好分公德私德。孔子曰：「志於道，據於德。」又曰：「天生德於予。」韓愈言德「足於己，無待於外」。則德乃私而卽公，又何公私可分。中國觀念不僅人有德性，天地萬物亦各有其德性。德性則大同。人之有德，乃知有尊有親，故能尊親其家其羣，又必尊天親地，而人羣乃可安可樂。此始爲中國人之社會觀。故中國人言社會必好言「風」，此乃一天下觀。又好言「俗」，此乃一地上觀。言社會，則必言「風俗」。猶之言人生，則必言「天地」。「天、地、人」三者之會合，卽「自然」與「人文」之會合。耶穌教徒譏中國崇奉多神爲迷信，共產黨徒則譏中國爲封建社會，此皆不得中國之眞相。

近人又多稱政府爲上層，社會爲下層。實則中國乃以社會組成政府，非以政府組成社會。果其政府能知社會之在其上，則其政無不治。若使政府認爲其乃高踞社會之上，則其政無不亂。人之於羣，中國觀念重職任，非權位，細讀一部二十五史自知。卽如蒙古滿洲以外族入主中國，此乃中國社會暫時承認此兩族之統治，而非此兩族能來改造此社會。顧亭林言：「國家興亡，肉食

者謀之。天下興亡，匹夫有責。」言天下，卽猶言社會，其地位尚遠高出於政府之上，而一士人一匹夫可以直接負其責，而政府之事，可置之於不問。朱舜水流亡日本，亦猶如孔子之周遊列國，欲居九夷，思行道於天下，亦猶顧亭林之所謂「匹夫有責」也。此乃中國文化傳統之大義所在，豈僅知有國不知有天下者之所能知。

近人又好言自由、平等、獨立。但就中國觀念言，個人處大羣中，非可有德性外之自由。德有大德小德，知有大知小知，亦非平等。人生在大羣中，亦非可有獨立。伯夷、叔齊可謂獨立不懼、遁世無悶之最高榜樣，但孔子稱之曰「仁人」。則伯夷、叔齊乃在大羣中獨立，非離羣以獨立也。故中國社會最富和合性、共通性，乃有其大同之理想。大同乃得太平。人處太平世大同社會中，乃各有其自由、平等、獨立之可言。

西方人僅知有國際，不知有天下。最近始有國際聯盟之組織。其下有一教育、科學、文化聯合機構，此三者皆具有天下性。但近世只有國民教育，無「天下人」教育，此乃教育上一大病。有戰爭科學，無「爲天下保和平」之科學，此又科學上一大病。有民族文化，無「天下人共同」之文化，此又文化上一大病。因此國際聯盟下此一機構，亦仍趨於政治化。所謂政治化，乃仍保國別性，而無天下性。美國人最近乃主退出此機構。其實不僅此一機構難有實效，卽整個國際聯

盟亦然。國際會議亦主少數服從多數，多數無財力無武力，豈能得少數服從。中國人則言：「得道者多助，失道者少助。」平天下有道，而其道則實從最少數之「先知先覺」者「唱之」，次多數之後知後覺者「和之」，而後絕大多數之不知不覺者乃相與「從之」。大學謂「明明德於天下」，此卽平天下之道卽從少數之先知先覺者起。曾國藩原才篇謂：「風俗之厚薄奚自乎？自乎一二人之心之所向而已。」一二人心之所向，此卽一二人之明德。則天下大羣社會之基本，乃在最少數一二人之心上。此則爲中國最高之社會學。故曰：「天下一家，中國一人。」此義大可深思。

三

中國乃一氏族社會，或稱宗法社會，其本則爲家。家與家同處一地，曰鄉黨鄰里，曰都邑。其上有國，有天下。家、國、天下，皆指人與人之關係。其關係或屬天，或屬地，而初無「社會」一名。社會一名，乃傳譯西方語。西方人在社會之下有個人，在社會之上有國，輕視家，又無天下觀。

中國之家，必有親長。親其親，長其長，乃人之性情，出於自然，亦可謂乃天道。化家爲國，其道亦只在「親親長長」。人之性情同，則道同，可推至於天下，爲大同。同在此光天化日

之下，同在大自然中，實無大不同可言。西方則認爲個人結合爲社會，社會結合成爲國，皆賴法，其相互內在間之性情關係則較爲淡薄。

中國人爲人，始於在家中爲幼童時，曰「孝」曰「弟」。成年爲家長，仍貴不忘其本初。孟子曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」推而至於家之外，則曰「忠」曰「信」。孝、弟、忠、信，乃中國人爲人之大道，處家、國、天下皆然。

西方人以個人處社會，不見有孝、弟、忠、信共遵之道，故曰自由，曰平等，曰獨立，實皆爲個人言。中國觀念，幼童處家中，皆賴父母親長之教養，何得自由，亦不平等，更無獨立可言。若如西方，則待成年而一變，人生割裂爲兩截。晚年又成一截。乃謂「幼年如在天堂，中年如在戰場，老年如在墳墓。」此惟西方社會有此情況。

今人好分個人與大羣，此亦西方觀念。若在中國，一家融成一體，即無個人與羣體之分。鄉國天下皆然。人之爲人，有爲一家之人，有爲一鄉一國之人，有爲天下之人，獨不得爲個人。孟子分聖之任、聖之淸、聖之和。但即伯夷之「淸」，亦非個人主義。孔子惡「鄉愿」，鄉愿亦非個人主義。老子主「小國寡民」，各安其鄉，樂其俗，老死不相往來，亦非個人主義。釋氏主出世，但同樣非個人主義。中國人只稱人生天地間，不稱人生社會中，此猶謂人生大自然中。即

太古原始人，其時尚無家，尚無社會，但亦無個人主義。中國人稱人生一家之中，則已為一「文化人」。必謂人生社會中，乃有個人主義。

嚴格言之，亦可謂中國初無與西方人相似之社會觀。近代國人，乃將西方人對其社會一切之意見與討論移來中國，則宜其一無是處。尤甚者，莫如謂中國乃一封建社會。但迄今亦無議其非者，其他則復何言。

四

中國社會有兩大義，一曰「通財」，一曰「自治」。其見之歷代書籍記載者茲不詳。晚清之末，鴉片戰爭，五口通商，國人震於西化，乃唱實業建國。而江蘇省之南通、無錫兩縣，乃羣譽為全國之模範。

南通主持於張謇季直一人，季直狀元及第，退而在野，提倡實業。自南通推及於近圍之淮河流域，自煮鹽、植棉、紡織、礦礲創為種種工廠外，又興辦學校，設置圖書館、戲院，以及育幼院、養老院等，一縣之文教設施，幾乎全出張氏一人之手。地方長官承意唯謹，而江蘇一省之督撫藩臬，亦不加干涉。

同時無錫則並無如張季直其人。其西北鄉多營小鐵工業，在滬設廠爲生。一日，有三四人同遊西湖，晚宴於湖濱之樓外樓。席散下樓，夜已深，羣丐圍乞賞。諸人一時感動，謂無錫亦有此俗，儻能多設廠招羣丐爲勞工，豈非大佳事。乃歸而各設工廠，或在滬，或在錫。營業有得，亦各辦私立學校，或在城，或在鄉。一時興業辦學之風，乃更駕南通而上之。

余家無錫東南鄉之蕩口鎭，鎭上有華氏義莊，其莊主亦興辦一小學，余兄弟皆肄業於此。義莊始於北宋之范仲淹，一千年來，其風遍全國。此亦尙通財之一例。而通財不僅爲濟貧，又兼之以宏教。曰養曰教，皆社會自爲主持。而其他一切自治，亦皆由此一意義推擴而來。

無錫實業家之興學建校，又不限於小學中學。唐蔚芝以清末郵傳部大臣出長上海之交通大學，老而退休，無錫唐氏某家聘其來創辦一國學專修館，其規模乃似一大學研究所。又特爲建宅第。蔚芝崑山人，移家來，人遂誤傳蔚芝亦無錫人。抗日戰爭後，無錫榮氏又創立江南大學於太湖之濱，規模恢宏。共產政權起，始停辦。

專就南通無錫兩縣論，其興業辦學之盛，皆在袁世凱及北洋軍閥時代。果使政治安定於上，則其他縣邑，不乏慕效而繼起。歷數十年，中國當可早臻於現代化。近代中國，實非社會亂於下，乃政治亂於上。乃政治使社會不長進，非社會使政治不安定。中國傳統文化亦自有其安定向

榮之一途，民初新文化運動乃主盡變其舊，而全國乃無寧靜之望矣。

余避赤禍至香港，曾遊新加坡與馬來亞，乃見海外僑民社會之一斑。其地皆有會館，國內以貧窮單身來者，皆得一暫時安身處，並爲介紹職業。此亦社會通財之一端。經商贏利，亦競辦學校。新加坡初辦私立大學，羣情歆動。教授自外埠來，街上車夫拒不收車費，理髮店拒不收理髮費，店舖購物則廉價，社會重視教育之風有如此。但司教者則必尚西化，於國人加鄙恥。此誠爲近代中國社會一悲劇。新加坡、馬來亞，皆在海外，非能受國家之庇護，而歷明、清兩代五六百年之久，仍能保持一中國社會之風貌，此非中國社會有自治潛力一明證乎！

又如辜鴻銘，誕生於檳榔嶼。幼受西教，長而博通西歐文獻。乃宏揚儒統，闡中國學，獲西方學術界之信重。歸國授教北京大學，則爲當時新文化運動所掩沒。陳嘉庚兄弟，隨父經商新加坡，其父業敗，其兄弟乃再起。又回國興學，自集美小學、中學以至厦門大學，爲同時全國各地私家興學之冠。陳嘉庚晚亦傾向共產主義。國內社會未能作國外之領導，則國外社會之影響國內者，宜其微矣。然如此類人，亦殊値重視。

其他如泰國，如越南，如美國舊金山，乃及各處海外華僑社會，不遑舉。即如美國紐約之有丁龍其人，豈不更大値重視乎！其他爲國人所不知而實値稱道者又何限。孫中山從事革命，得海

外僑民之助，甚深甚大。中國古人言：「禮失而求諸野。」今則民族文化傳統失之國內，而猶可求之海外之僑民社會，此亦中國社會具自治潛力能通財能宏教之一證。而中國傳統文化之未可厚非，亦即由此見矣。

略論中國社會學　二

一

中國本無社會一辭，故無社會學，亦無社會史。然中國社會緜延久，擴展大，則並世所無。余嘗稱之曰「宗法社會」，「氏族社會」，或「四民社會」，以示與西方社會之不同。古代封建制度卽從宗法社會來，察舉考試制度卽從四民社會來。在中國，政治社會本通爲一體，因亦無顯明之分別。

今論中國社會，應可分四部分，一城市，二鄉鎮，三山林，四江湖。古代都邑有城，秦、漢後卽爲一縣，乃政治上一最低單位。西漢全國有一千多縣，卽一千多城，同時卽是一商業集中區。有持續兩千年，至今大體無變，而日趨繁盛者，如江浙之蘇州、杭州兩城，俗稱「上有天堂，下有蘇杭」。考論中國社會，必先注意其城市。其次如江蘇之揚州，廣東之廣州，商業尤旺。揚州

爲國內南北交通商業集中區，廣州爲對海外商業集中區。四川之成都，河南之開封，山東之濟南，皆所不如。中國自古以農立國，然商業早興。今國人每稱中國爲一農業社會，實不符情實，稱「四民社會」較爲妥當。

城市四圍爲鄉鎭。鎭亦一市區，但無城，在政治組織上隸於縣，其起源亦甚早。如江西有景德鎭，河南有朱仙鎭，尤著名。鎭之四圍乃爲鄉村。大抵村民多聚族而居。余幼年所歷各鄉，全如此。即各鎭各縣亦大體如是。故稱中國爲宗法社會氏族社會，實歷三四千年而未變。

城市鄉鎭之外爲山林。其重要不下於城市，主要乃爲宗教區。「天下名山僧佔盡」，名山勝地與僧寺結不解緣。佛教影響中國社會至大，山林爲其根據地。其次爲道院，尤其如元代之山東嶗山，影響亦遍全國。儒林中亦有終身在山林者。如東漢初嚴光，隱居富春江上，影響後世千五百年而未已。宋初孫復、石介在泰山，亦影響迄今千年。淸初有王夫之，亦終身山林，其影響當與前舉相伯仲。其他山林名儒不勝舉。要之，亦可謂中國山林多寓有社會文化精神，與近代所謂觀光遊覽區者大不同。

又次爲江湖。其與山林，地域難分，而情況則別。中國古代有游俠，富流動性。山林人物富靜定性。在山林而具流動性者，則謂之江湖。其勢時起而時衰，彌後而彌盛。明初小說水滸梁山

泊，其故事遠起北宋。及宋室南遷，北方民間抗金故事流傳，即水滸忠義堂之前影。此乃謂之江湖。此下七俠五義、小五義等皆是。即如洪秀全、楊秀清起於廣西山林中，亦皆江湖。晚清之義和團及民國以後之毛澤東，亦莫非江湖流派。中國主要乃一靜態社會，而江湖則爲其靜態下層一動態，其人多豪俠，其名亦多爲忠義，而其趨勢則常歸於亂不於治。亦有江湖勢力侵入城市，則如清代之幫會。五口通商後，乃以上海爲大本營。又如晚起之共產黨，乃借西方政黨名義，在北京上海各大城市潛伏發展。就中國傳統言，亦即一幫會，一江湖。中國社會現代之幫會遠自明代運河勞工之組織始，仍是一種江湖義俠傳統精神，與西方工廠勞工團體之結合仍有其大相異處。當從幫會本身以求其意義之所在，影響之所及。此亦研究中國社會一主要項目。

史記、漢書有貨殖、游俠、儒林三傳，東漢書有逸民傳，貨殖、游俠兩傳無繼起。「游俠」一項轉入傳奇小說中。而「貨殖」一項，則後世甚少稱述。此四項人物，正可代表上述城市、鄉鎮、山林、江湖之四部分。「逸民」可與「儒林」相抗衡，而實亦出於儒林，爲其別支。故儒林之在城市，亦多慕爲隱逸者。惟貨殖人物，則較視爲卑下。中國常多連稱農工，商人最居四民之次。此正中國城市山林化，而資本主義絕不能形成之一大好說明。

合此城市、鄉鎮、山林、江湖四者，乃見中國社會之全貌。亦可謂中國社會，乃分別成爲此

四部分。中國各省府縣之地方志，實亦可當中國之社會史。正史較詳「政治」，地方志較詳「社會」。中國人本不爲政治、社會作嚴格分別。可謂正史則多詳全國性，方志則多詳地方性，即各地之分別性。方志較晚起，始於宋代。亦因宋以前五代十國，即有十國之志，宋代統一，乃有地方志之出現。其後乃演化爲省志、府志、縣志。今欲搜集地方社會史料，則方志其首選矣。

亦有鎮鄉之志。最佳之例，當首推吾鄉之泰伯梅里志。僅就前清金匱一縣中，東南方數十鄉鎮，彙記其文物故事，詳其古今演變，而成一書。亦有一山林自成一志者，如廬山志。亦有一寺廟一書院自成一志者。更有專就某一觀點，成爲一書者，則如顧炎武之天下郡國利病書。雖綜合全國，而專就經濟觀點各地分別記載成爲一書，乃爲明代社會史之極佳材料所在。此皆治中國社會史者所當注意。

中國文化傳統既與西方不同，則中國社會狀態亦自當與西方有異。今國人乃率據西方社會學來觀察評論中國社會，則胥失之矣。如言西方爲商業社會，中國爲農業社會，不知中國社會之工商業積兩三千年來，皆遠勝於西方。直至近代西方科學發達，情況始變。而中國始終不能有資本主義之產生，則爲中西雙方文化之大相異處。國人又稱中國爲封建社會，則又大謬不然。中國社會兩千年來，工商業皆極盛，何以終不產生資本主義？此乃一大問題，可自上層政治措施上論，

亦可自下層社會情態上論。如蘇州，乃兩千餘年來一大城市，而頗亦趨向於山林化。其城外附近四圍山林人文化之日趨旺盛，姑不論。專就蘇州城內言，遠自唐代，近迄清代，其園亭建設之勝，冠於全國，亦可謂其超出於全世界。清之晚季，日本逼開商埠，乃劃城南區與之，但蘇州人迄未予以開發。及滬寧鐵路興建，又在城北闢成一新商業區，而城內舊形態依然保守不變。果使國人有遠識，能永保此蘇州城內之舊形態，則可供全世界人參觀欣賞，當遠在意大利文藝復興時諸城市之上，亦可活現出中國社會自古相傳之一種特有面貌。而惜乎最近數十年之改變，今已無可期望矣。此誠一大堪惋傷之事也。

中國文化之最高理想，與其最高精神，乃在「通天人，一內外」。以今語言之，則爲「人文」與「自然」之和合成體，即「人文」之自然化，「自然」之人文化。而城市之山林化，乃爲中國全社會所同心嚮往之一事。尤其如帝王首都，中央政府之所在地，如長安、洛陽、開封、餘杭、金陵、北平諸城，惟開封一城爲自然形勢所限外，其他諸城盡皆城市而山林化。宋都開封，其人文薈萃，則轉在洛陽。今此諸城，雖長安、洛陽已趨衰敗，而往年景象，猶可依稀訪求。杭州、南京、北平三城，則景象猶存。即如山西大同之雲岡石刻，以及洛陽伽藍記之所記載，亦可見當時鮮卑人之華化，亦求其京師之山林化。此眞治中國社會史者所更當留意，更當研討者。

分論各省，則西南諸省如四川、廣西、貴州、雲南等，更易體認。而雲南一省尤然。以其自然地理與其開發之較遲，稍加現代條件之修繕，惟求不傷舊狀，卽可成爲世界一瑞士，而實可爲城市山林化之更高象徵，亦中國文化理想最高一楷模。所謂「天地之化育」，此實可作一最佳具體之說明。

中國社會尤有一値得注意者，則爲其有「化外」之一部分。中國自古卽華、夷雜居。所謂戎、夷，實多與華夏同血統，特以人文生活卽文化爲分別，故曰「夷狄而中國則中國之，中國而夷狄則夷狄之」也。兩漢廣遷塞外異族入居中國，是卽夷狄而欲中國之。明、淸兩代，西南諸省乃有「土司」制度。如何以相異民族，而能在同一地區和平共存，此又爲硏究中國社會學者一項大値注意之問題。卽如臺灣，亦有高山族居民，但無如大陸之有土司制度。而有如吳鳳其人者出，此亦中國文化中國社會中之特有人物，爲其他民族其他社會所未有。

今國人則專就西方社會學眼光來治中國社會，強異以爲同，其不能深入瞭解往昔中國社會之眞相，殆無疑義。專就城市論，中國城市皆求山林化。而西方城市，以中國人觀念言，則可謂乃趨向於江湖化。山林化求靜定，而江湖化則易動亂。西方動亂多起於城市。卽如法國之巴黎，最爲西方人豔稱，然巴黎亦多見江湖化，少見山林化。西方人之江湖，更擴大而爲海洋。西方國際

亂源，亦多起於海洋。其實西方各國疆域，亦僅如中國之一省一府而止。西方鄉鎭人羣之趨赴大城市，亦可謂其乃趨於江湖化。近代美國人，羣喜從大城市遷居附近諸鄉鎭，則亦使附近諸鄉鎭同趨江湖化，而轉漫失其原有山林之情狀。

故在西方城市，幾盡屬貨殖人物。政府、宗教、學校，或可以比中國之儒林，而盡必附屬於貨殖。因西方不重人物，僅重事業，而事皆需財，財則掌於貨殖之手。而貨殖則趨於江湖化，於是曰流動，曰競爭，乃成爲一資本主義之社會。隱逸一流，則甚少，幾乎無之。西方亦有山林，而無中國之山林氣象，徒供人遊覽或探險，亦可謂全成商業化，江湖化。此誠中西雙方文化大異處，亦社會大異處。

近代美國人中，有西歐白人，有猶太人，有非洲黑人，有東方中國、日本人，亦異族共處，成爲西方文化體系下有一嶄新形貌之社會。但其多人雜處，如一大賭場，如一大戲院，各有所求，各有所爭，若在靜定中而不勝其動亂性，縱佔富強，亦不易得安定。周濂溪太極圖說：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，一動一靜，互爲其根。」又曰：「主靜立人極。」宇宙大自然實爲一「動」，而人文化成則當爲動中一「靜」。自然爲人文之根，而人文亦可轉爲自然之根。今可謂西方社會富陽動性，乏靜定性。近於自然現象，而少人文理想。中國社會則在自然陽

動中，必求以人文理想之靜定爲目標。今則受西方商業威脅，乃亦失去其靜定性。若求全世界人類同歸靜定，同臻安樂，首當限制資本主義。勿使商業在其社會中一枝獨秀。但若改採馬克斯唯物史觀共產主義，則將更深陷於自然窠臼中，而其違反人文理想將更大，更無人類相處之眞性情可得矣。中國四民社會，商人最居末。農工在其上。亦可謂農工在靜一邊，而商則在動一邊。中國社會非無動，而靜爲主，故信義通商，終不失人類相處之眞性情，遂亦不產生資本主義，此又中西文化之相異。

中國人認爲生產多屬天地自然一邊事。人之從事生產，又須分工合作。故不主私，不主專，而有一種通財公產觀。孝、友、睦、婣、任、卹，乃人羣相處居心所宜之大道。故在中國不能有農奴社會，封建社會，資本主義社會。封建在中國，乃一政治制度。西方封建，則仍重在財富之分別佔有。則中國宜亦不能有共產社會。馬克斯創爲「唯物」史觀，中國當稱「唯人」史或「唯心」史，實則乃「唯德」「唯性」。西方人生注重在外面物上，中國人生注重在人之內在德性上。換言之，西方人用心在物，中國人用心在己，即己之心。西方人亦知有心，中國人亦知有物，惟主客輕重則大不同。

共產主義爲害中國，今已人人皆知，乃欲改稱社會主義。則當知中西社會有不同。中國社會

摶成，不仗財力，亦不仗武力，故中國人無權力觀。齊家、治國、平天下，皆不能仗財力兵力，乃在人與人之性情之相感相通，而成爲一體。此種性情之培養，則貴在「心」，貴在先有一段靜定生活，在人則貴在未成年期，在地則貴有一山林生活，此兩者皆屬天。能知此，則知天、地、人本屬一體，卽自然與人文之本屬一體矣。如原始人之洞居，實卽山林生活，亦卽人類未成年時之生活，此爲自然生活。而人文社會之生活，卽本源於此。人文社會生活之最後歸宿，則仍應爲一種自然生活。總之，人類逃不出物的生活，而以心生活爲之主宰。若如西方人，以心生活投入物生活中，物爲主，而心爲奴，心生活不長進，惟求物生活長進，則與中國爲大異矣。

釋、老皆重心生活，但又太輕忽了物生活。惟有儒家，執兩用中，心、物並重，而又會通和合，融爲一體，始爲人生之正途。故欲知中國社會，又須兼通中國經濟史，並須兼通中國思想史。要之，卽須先通中國文化史。若分門別類，專一求知，則中國究爲何種社會，誠難以一言盡矣。

重物，則其大羣生活乃自下而上，由分而合。重心，則其大羣生活乃自上而下，由合而分。西方社會重多數，中國社會則特重一領導中心，此則必屬少數。四民首重「士」，卽此意。但此下中國社會中「士」之一階層將漸消失，重少數將轉爲重多數，則心社會自不得不轉爲物社會。

此乃中國當前一大問題。孫中山先生提倡知難行易，分知爲先知先覺、後知後覺、不知不覺三階層。「行」屬多數，「先知先覺」必屬少數。「易」屬多數，「難」屬少數。「分門別類之知」，亦屬多數。而「會通和合之知」，則仍屬少數。社會無一中心領導，此終屬一危途。而此中心領導階層，又如何產生，又如何得大眾之承認？此則爲治中國人文史者最當注意研尋之一問題。

然此事實亦不難。須使人先知心生活重於物生活，則自然尋向上去，識得自己性情，同時即識得人類性情，則已把柄在握矣。心生活何以重於物生活？其事亦不難知。反身以求，當下即是矣。中國古人之高瞻遠矚，而又切己體察，此亦執兩用中之一道也。吾國人其勉之。

二

夫婦和好，父子慈孝，即中國之所謂道。中庸言：「苟不至德，至道不凝焉。」「道」即凝於「德」，宇宙大自然萬物散布，非德則無以凝聚。德又有大小之分。中庸言：「小德川流，大德敦化。」川流則猶有形象可尋，如結爲夫婦，生育子女，生命無窮。中國乃一氏族社會，父子祖孫世代相傳，亦即小德之川流。孔子爲中國之至聖先師，其道不僅傳於家，不僅傳於魯，並傳於兩千五百年來之全中國，斯則爲大德之敦化矣。兩千五百年來，疆土日廓，生齒日繁，同爲

一中國人，此生同，此心同，乃有同德同道。今日此世界則同有電燈自來水，以色列人、巴勒斯坦人同樣生活在此燈水中，而有不可同日生之勢。又如宇宙大自然，渾然一體，本無區別。此身乃生命一時所附著，其魂氣則可離於肉體，而還歸宇宙大自然之渾然一體中，即其生命之依然存在。乃不朽，非復活。

宇宙大自然之渾然一體，此乃一大生命。人類生命卽由此大生命中分得，中國人謂之德。三不朽以立德爲首，德不在身，而在心。聖人先得吾心之同然。人人之心，皆可同於聖人之心。故聖人之德，亦長在人人之心中。此卽中國古人之生命不朽觀。立功立言，則較落於外面形象上，然仍必歸於心，故同得爲不朽。是則中國人之生命觀乃在心，心則非器物，無形象。故言靈魂，世人之靈魂觀，仍可有分別。中國言心，則有同然，無分別。如言夫婦父子，自身言，亦各有分別。然夫婦和好，父子慈孝，自其內心之德言，則可無分別。

俗云「說法」，此「法」字，亦猶文言所謂之「名義」。顧名思義，正名定義，一名則必有一義。師出有名，則非無義。卽猶俗語每一事必該有一說法，卽如登山玩水，亦該有法可說。古代帝王登泰山，行封禪。封禪是一名義，登泰山觀日出是一實情，然實情必當有名義可說。無錫附郭數里外有惠山，山有泉，稱天下第二泉。蓄泉爲池，坐池旁二泉亭，觀池中大紅鯉魚結隊游

泳，品茗玩賞，其樂何如。然人生不該專以登山品茗為樂，仍該有一說法。縣人皆於山麓建祖先祠堂，又建歷代名賢祠，如唐代張巡、許遠祠等。每逢春秋佳節，縣人登山，先祭拜祖宗祠堂，又瞻拜先賢羣祠，乃赴二泉亭。則登山品茗乃有名義，乃有說法。余少年時即喜讀韓昌黎張中丞傳後序一文，反復朗誦不忍輟。及瞻拜張許祠，益增崇敬嚮往之情。余之於國家民族歷史文化往聖先賢之有其一番眞摯深沉之感者，此乃由社會風氣，亦即社會教育之培養，有不知其然而然者。余家五六華里外有讓皇山，相傳乃吳泰伯讓國至此。又名鴻山，因東漢梁鴻、孟光夫婦亦隱居在此。實只一小土丘，無林泉之勝。而環繞十華里內居民，每逢清明佳節，羣來瞻拜。余幼年即隨族中長老前來。余之對國家民族歷史文化往聖先賢有其崇高之敬意，實早由幼年植根。及余初來臺灣，環遊全島，至今逾三十年，記憶猶新者，在臺南拜孔廟，謁鄭成功祠。在嘉義，謁吳鳳廟，感動尤深。古人云「行萬里路，讀萬卷書」，此兩者亦同有名義說法，主要則在學「為人」。余未來臺灣，初未知有吳鳳其人，故其感余心者尤為深厚。三十年來臺灣觀光遊覽區日益開闢。索忍尼辛來，全國上下仰崇，陪其遊覽，卻不去吳鳳廟。蓋人心已變，名義說法亦不同。觀光遊覽僅為尋開心，同時亦為經商贏利。風氣既別，古今人不相及，但其間高下得失實仍堪尋味。中國人言社會，必先問其「風氣」。西方人言社會，則必論其「經濟」。則又何「小德川流，

大德敦化」之足云。

三

今日國人爭言知識，此時代亦稱爲知識爆破的時代。一幼稚園兒童，其所知，爲余九十老翁所未知者亦多矣。然以中國傳統觀念言，則知識中最有意義最有價值者，乃知你自己，所謂「自知之明」是也。又稱「知人知面不知心」。又曰「人之相知，貴相知心。」所謂自知，乃在自知一己之心。孔子十有五而志於學，三十而立，至於七十而從心所欲不逾矩，此卽孔子自述其七十年生命中爲學之心路歷程。顏子曰：「如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已。」此所立卓爾欲從末由者，卽指孔子，實指孔子之心之德。孟子曰：「我四十不動心」，亦卽如孔子之四十而不惑。中國人之重其心，重自知其心有如此。

重自知，又貴知己之一家。父母、兄弟、姐妹、夫婦、子女，一家相聚，互不知心，他復何言。自家而推之鄉，推之國，推之天下，同此人類，實卽同此一社會，皆貴能互相知心。故中國人言「民情風俗」，又言「人心天理」。若言中國亦有社會學，惟此乃其主要之一端，爲最所當知者。

余幼居蕩口鎮，樓下大門旁有一酒釀舖，酒釀美名，馳名全鎮。舖主老夫婦兩人，年各六十許，日製酒釀兩大鍋，日未夕，即賣完。有子三人，年在二十上下，每日下午各擔一缸酒釀，分赴鎮上他處路售，亦均未晚即歸。一家衣食已足，樂以悠悠。闔鎮知者，無不稱羡。其舖最少亦歷數十年之久。

及余長，任教蘇州中學。城內玄妙觀前一街，最所知名。然一街店舖最多不過四十家左右。其中有稻香村、采芝齋兩舖，皆賣小食品，乃馳譽全國。余家本在七房橋，距蘇州城四十里，有小航，日開一次。每月必託小航購買兩舖食品，幾乎全村皆然。至是已踰二十餘年，乃知此兩舖僅皆小門面，一小長櫃。不只蘇州人競來爭購，京滬鐵路過客幾乎無不來購。後余轉赴北平任教，亦可得此兩家食品。避赤禍來香港及臺北，亦仍有此稻香村、采芝齋之店舖。其實此兩家自數百年前明代已有之。不知此兩家歷代相傳，生齒日繁，生計何以維持。要之，此兩家則依舊一小門面小店舖，無分店無擴張，則盡人皆知，無足疑者。

抗戰時，余在成都華西壩任教。一友常在圖書館相候，謂余，君喜治理學家言，當時一理學家日讀書幾何，予等每晨閱報章字數當已超之，而生活營養又遠遜，健康豈可忽。西門內八號花生米，馳名全城。此物富滋養，佐飲濃茶，不患不消化。必偕余往購，兩人各一小袋，同坐華西

壩溪上品茶暢談，至晚而散。此八號花生舖，亦如余家蕩口大門前酒釀舖，大小花生皆裝大袋銷各地散售。其場面當亦歷數世不變矣。

及抗戰勝利，余重莅昆明，乃知昆明有一月餅店，亦播譽全省。在中秋前一月即停售，謂當爲他家月餅業留一地步。在其停業期間，即航空遠銷京滬。其他月餅店乃亦賴以維持。

抗日勝利後，余返無錫任教江南大學，乃知無錫肉骨頭，有某街一家特佳。門外設一鍋，晨十時銷售到午即畢，不再售，需待翌日。傳說此鍋滷汁必日有留賸，歷數百年之久，故其味終爲他處所不及。適余弟家居此街，故得知之。其味乃爲余自幼五十年來屢嘗所未及。然其家亦歷數百年，仍爲一小家。

以上偶舉飲食一小端，自小鄉鎮至大城市，廣達全國，其業長有歷數百年不變者，亦以見中國人一種安足之心情，安常守故，安分守己，知足常樂，安居樂業。中國人言「心安理得」，「足於己無待於外」，此一「安」字「足」字，乃寓甚深妙理。吾中華民族之得五千年緜延迄今，廣土衆民一大結集，一大和合，則亦惟以此一「安」字「足」字得來。今日國人則爭相詬厲，斥之曰守舊不進步。則姑舉開新進步者言之，如西歐之古希臘，遞變遞新，而乃有後代之大英帝國，又有現代之美、蘇對立。而當前之希臘人又如何？英倫三島人又如何？有新無舊，有進無

退，則無安足可言。卽如吾家在無錫東南鄉嘯傲涇上之七房橋，亦已自明迄淸六七百年一舊家庭，直至最近推行共產主義，始大變，大異其舊。有一美國人讀余八十憶雙親一文，大生慕戀，爲之傳譯，來書囑余爲五世同堂家宅作全圖。又進而通讀錢氏家譜，將進而爲無錫全縣之硏究。中國人言：「此心同，此理同。」在此同處，亦未嘗無一番妙理，思之而得，則此心自安自足矣。

近代國人一意慕向西化，治社會學，則必以西方社會爲藍本。羣謂農村必進步爲都市，則試問人類豈能僅有都市而無農村之社會？故西方之資本主義，必進而爲帝國主義，以殖民地爲農村，乃始可耳。今則帝國主義之時代又已過去，而農業國之購買力則必日退，乃有經濟不景氣之新興現象。試問又何從而得解決。

西方人爲學，好分別專門。但政治社會緊密相關，合則兩得，分則兩失。馬克斯亦不免此病。或因其乃一猶太人，無權過問歐洲白人之政治。上帝事耶穌管，凱撒事凱撒管，馬克斯乃專論社會經濟，置政治於不顧。則試問共產主義又何得成其爲一世界性？列寧借其說，向尼古拉帝皇專制作革命。一共產國家新興，又何得與並世資本主義之富強國家並立？史太林乃繼列寧，而仍遵帝俄之帝國主義以前進，迄今而核子武裝海空軍備乃超美國與西歐之上。論其實，則仍是一西方政治大傳統。此豈馬克斯提倡社會主義時所知。

近代吾國人或專治經濟學，或專治社會學，亦每置政治問題國際問題於不顧。已往三十年之毛政權，今可勿論。但當前之大陸，又豈專治經濟學、專治社會學者所能措手加以改進。孫中山先生三民主義首爲「民族主義」，則不可不顧及五千年來中國之人文大傳統。最後爲「民生主義」，則如余此上所舉蕩口鎭之酒釀舖以及無錫城中之肉骨頭鍋，此亦民生，而有自安自足之民族心情民族文化之甚深傳統涵其間。豈得與西方社會相比，又豈得以一專家專論經濟問題社會問題，又必以西方之經濟理論與社會理論爲準繩，而謂吾民生乃得由此而安而足，而和而樂乎？

西方傳統中，有兩度加入猶太人思想而得廣爲流傳者，古代爲耶穌，近代爲馬克斯。耶穌主上帝事由他管，凱撒事則凱撒管。唯其不管凱撒事，故猶太人終不能立國。而凱撒亦終釘死耶穌於十字架，但耶教則終得流行。馬克斯主張剩餘價值由無產階級取而分之，則資產階級失其存在。然非謂資產階級乃人類之剩餘，而不許其存在，特不許其專擁經濟之剩餘價值而已。此一百年來，西方資本社會盛行社會福利政策，勞工有罷工之自由，失業者得公貲撫養，此即承馬克斯之遺意。馬克斯亦並未主張將資產階級斬盡殺絕，而推行無產階級之專政。俄國地處寒帶，又慣受帝王專制之暴政，其性情異於其他歐洲人。列寧創造共產政府，則實非馬克斯之初意。

世人僅知猶太民族乃一經商民族，然不知在猶太人中，資產階級乃永能救濟無產階級。馬克

斯思想實早已存在於猶太民族中，故猶太民族雖永久流亡，而其民族經濟則常得旺盛。以色列乃歐洲人代為立國，而在政治上則沾染了西方思想，只求自己立國，不許其他民族亦同樣立國。中東和平，大受干擾。馬克斯則僅一經濟思想家，非一政治思想家。亦如耶穌僅一宗教主，非凱撒，亦非一政治思想家。穆罕默德以政治混入宗教，而回教民族乃永無和平可言。亦如列寧以經濟思想混入政治思想，而蘇維埃之立國乃亦永無和平可望。故原本屬一專門者，即不宜輕易擴大為通義。必認清馬克斯共產思想非一政治思想，其流弊乃可減，其遺禍乃不深。耶穌教亦必堅守其凱撒事凱撒管之初意，乃庶可仍得流傳。中國人則主「政教合」，又主「政經合」，則與西方自不同。西方人主分別，耶穌、馬克斯雖專論宗教信仰與經濟，但其言偏近和合性，為西方人所無。故西方人不得不採用此兩人思想以資調劑。中國人本亦主和合，倘加進此兩人思想，則非全部改造不可。故言現代化，則必求其「傳統」之現代化，而非可現代化其「傳統」。此一層，現代國人更當深究。

略論中國文學

中國文學亦可稱之爲「心學」。孔子曰：「辭達而已矣。」不僅外交辭令，卽一切辭，亦皆以達此心。心統性情，性則通天人，情則合內外。不僅身、家、國、天下，與吾心皆有合，卽宇宙萬物，於吾心亦有合。合內外，是卽通天人。言與辭，皆以達此心。孔子曰：「言之無文，行而不遠。」言而文，則行於天下，行於後世，乃謂之文學。何謂文？此涉藝術問題。故文學亦卽是一種藝術。

古人生事簡，外面侵擾少，故其心易簡易純，其感人亦深亦厚，而其達之文者，乃能歷百世而猶新。後人生事繁，外面之侵擾多，斯其心亦亂而雜，其感人亦浮而淺。抑且時地事物雖已變，而人心猶常，後人爲文，遂多援用古人語，實獲吾心，言之不啻若己出，則三復之而不厭矣。今國人疑其爲蹈常而襲故，務守舊而不開新。實卽全部中國文學史，遂如枝葉扶疏，潛而尋之，一幹一本。此心既猶故常，言辭又何待開新。

人之性情必有所向。先之則父母子女之長幼相依，兄弟姊妹之平等相隨。繼之則有夫婦男女之異性相戀。實則一家卽一己生命之往前而擴大。兄弟姊妹或缺或無，人則必由父母而生。年長則必有婚配，始得爲成人，有意義有價値，以異於他人而成其爲一己。或生而父母喪亡，長而未有婚配，則爲人生一憾事、一不幸。

人之性情，實卽人之生命。而父子、夫婦兩倫則最見性情之眞。至於身，則僅生命寄存之工具。食、衣、住、行，視、聽、言、動，爲我生命之維持與表現，非卽我生命之內涵。生命必與生命相接觸，而有家、國、天下，乃有父子、夫婦、兄弟三倫外，復增有君臣、朋友兩倫。生命接觸不止人與人，乃有宇宙萬物，禽獸、蟲魚、草木，山水、土石。人之性情亦多接觸於此而發，乃若此等亦同有與己相類似之生命。吾之生命乃若無往而不在，故「君子無入而不自得」。

以上所言，可讀古詩三百首而得之。亦貴本於以上所言以讀古詩三百首。此下中國全部文學則盡從此詩三百來。故中國古人又稱「文心」。文心卽人心，卽人之性情，人之生命之所在。故亦可謂文學卽人生，倘能人生而卽文學，此則爲人生之最高理想，最高藝術。

西方人則馳心於外，中國古人所謂之「放心」。心放於外，則所見盡爲事事物物，而不見有一己之生命。自古希臘之小說戲劇起，直至於現世，亦大體無變。重生命，言性情，則無可盡言，

無可詳言，並有無可言之苦，實卽無可言之妙。抑且有心之言，則心與心相通，亦不煩多言。故中國文學務求簡。陶淵明詩：「此中有眞意，欲辯已忘言。」此最中國文學之至高上乘處。

詩三百，首關睢，第一句「關關睢鳩」四字，「關關」乃睢鳩和鳴之聲，而睢鳩雌雄戀愛之情，亦卽此而在矣。如古希臘之小說戲劇，言及男女戀愛者何其詳，何其盡。抑且此一對男女之戀愛，與另一對男女之戀愛，又必求其相異而不同，乃得成其爲另一篇小說與戲劇。此之謂文學之開創。中國詩人只言「關關睢鳩」四字，卽人類男女戀愛之眞情蜜意，亦已一語道盡，可無多詞。故中國古人婚禮，必誦關睢之詩。今人乃謂中國人不知戀愛，故文學中不言戀愛。實則中國人文非不言戀愛，乃從生命深處性情深處言，乃可一言而盡耳。

而且中國文學，必求讀者反之己身，反之己心。一聞睢鳩之關關，卽可心領而神會。如讀西方小說戲劇中戀愛故事，則情節各異，不相類似。故西方文學貴創作，人各說一故事，說了千百件，件件不同，而讀之不厭。但各故事盡在外，非本之作者一己之性情。中國則不然，一切文學皆自著者一己之性情發出。讀者不反之心，而求之外，則若千篇一律，無新奇、無創造，乃若其陳舊而可厭。

西方文學從外面事物求其獨特奇異，而多出揑造，離奇曲折，緊張刺激，挑動人心，而實出

於人之性情之外，乃必如是以爲快。中國人貴從內心同處言，尋常平實，而其可樂可喜，可哀可怨，有更深入更生動者。孔子卽以詩教，宋代理學家言「喫緊爲人」，亦無不知欣賞文學。卽如周濂溪「光風霽月」，程明道「如坐春風」，人生卽如文學。而理學家之能詩能文，超出於一般詩人文人者亦多。此見中國文學實卽一種「人生哲學」。今必分文學、哲學而爲二，斯其意義與價值，惟各見其減，不見其增矣。

中國道家言實多通於儒家。而中國文學中尤多道家言，如田園詩，山林詩，不深讀莊子、老子書，則不能深得此等詩中之情味。是則欲深通中國之文學，又必先通諸子百家。故曰徒爲一「文人」，斯無足觀。今人則一慕西方，專治文學，欲爲一文學專家，以此治中國文學，寧得有當？

佛法東來，中國高僧出家，多爲慈悲救世，不爲生老病死而厭世。其僧院修行，亦多中國情味。翻譯印度經典，及其創爲經論，如大乘起信論等，皆絕精妙之散文。禪宗號爲「不立文字」，但其故事則可謂皆成極高尙之文學小品。如慧可向達摩「求心安」一則，苟以羼入世說新語中，亦可爲上乘之選。慧能則儼是一傳奇人物，壇經行由品，亦顯見爲一極佳之短篇小說。此下禪宗諸派大師，亦莫不傳奇化。其故事流傳，亦莫不小說化。卽身成佛，立地成佛，亦皆諸禪師一種

出格之文學人生，卽藝術人生，亦卽哲學人生矣。是則宗教亦成文學化、藝術化、哲學化，而相通爲一。要之，則是中國之人生。寒山子以詩人爲僧，卽以僧人爲詩，而其詩乃爲後代所愛誦。其他僧人能詩者，歷代皆有。韓愈最闢佛，而當時僧人登其門乞討一詩一文者不絕。柳宗元尤多佛門文字。韓愈之徒李翺，則以古文闡佛義，後人或推尊其在韓愈之上。而如歐陽修、蘇東坡，皆自稱居士，此卽如居家爲僧。唐三藏法師玄奘，更許其徒不出家爲僧，從事翻譯，轉爲其門下一高僧。爲僧爲儒，爲佛爲聖，皆從性情中出，此仍中國傳統。故中國僧人亦皆好中國文學，而中國文人亦好誦佛書，交僧友。如劉勰之著爲文心雕龍，卽其最佳一例證。

中國人生既求文學化，文學亦求人生化。佛教東來，但爲中國人生增闢一新途徑，亦爲中國文學創立一新境界。此須深通中國文化內在深義，乃能認識其相通處。僅從外面形名貌相上，慕效西化，好作分別，則無可得之。故道、釋兩家之在中國文學史上，雖不能與孔、孟儒家成鼎足之三，但亦有其文學上之成就。今日專意欲爲一文學家，封閉其一己之意識，摒棄一切舊文學於不顧，則亦無以語之。

小說家在先秦爲九流十家之一，此後演變，亦漸成爲文學之一部分。然後起小說，仍不失古代小說家言之傳統。中國之集部，本源先秦之子部，此亦其一例。唐代人應科舉，先作溫卷，好

爲傳奇，投之先達，期能上公榜。而佛家如「目蓮救母」等故事流播，則爲近人所稱俗文學、白話文學開先路。宋代如三朝北盟彙編諸書，則史書而亦幾近小說化。於是乃有元季施耐庵水滸忠義傳章回小說之出現。其稱忠義傳，則小說而慕爲史書化。中國人好求通，爲學亦然，此亦其一證。清初金聖歎乃有「六才子書」之選，以西廂記、水滸傳上媲屈、莊、馬、杜。文不論雅俗，體不論古今，一部中國文學史先後承續一貫會通。聖歎所見，爲治舊文學者所不同意猶可，而今日國人提倡新文學者讀水滸傳，聖歎批注乃擯不閱，是亦其自我意識好自封閉之一例。

元曲承自宋詞，又演爲戲劇，又繼之以明代之崑曲，清代之平劇，於是小說與戲劇，乃成爲中國文學中之一部分，一支派，而盛大流行。其實亦可謂平劇亦上承古詩三百首而來，風、雅、頌亦有演有唱，其與後起戲劇依然是一貫相通，一脈相承。必當認識中國文學之生命，乃能認識中國民族之文化生命。今人則一刀兩斷，元曲以前稱之曰舊文學，元曲以後始稱之曰新文學。舊文學死去，新文學始誕生。但實是同一生命，姑不論。而今日國人之提倡新文學，實視元曲以至平劇一段之演變，仍屬舊文學。必承續西方乃得謂之新文學。是則中、西之分，即新、舊之分。凡中國皆屬舊，凡西方始是新。「周雖舊邦，其命惟新」，今日中國以後之大命，則惟有繫之西方矣。從器物觀點言，則有新陳代謝。從生命觀點言，則當繼續成長。父子相傳，亦同一生命，

故中國人講孝道。若必除舊布新，認父爲舊，子爲新，除了父，何來子，又何家祚可傳？西方乃一工商社會，故「貴創」。今尙創，其古亦早尙創，故古希臘亦仍爲今西人所尊。中國乃一宗法社會，故「貴襲」。今吾國人欲襲西方，乃怪古人不能襲希臘，乃轉自今來承襲希臘，如模倣奧林匹克運動會而以聖火導其先，乃始得謂之新，謂之是人生，是文學，是藝術，豈不大可怪乎！

大體言之，中國乃廣土衆民大一統之民族國家，所謂「統」者，乃自上而統下，故其文學亦自上而下。古希臘小市寡民，其文學亦自下而上。中國人重生命相通，故其文學亦重心性，自內而外。西方人重事物相異，故其文學亦重於異，鄙其同。卽言平劇，臉譜服裝，臺步動態，歌唱道白，皆於相異處會通和合同爲一體，主要在其劇情。而劇情則主在人之心性。孝、悌、忠、信，凡屬人心，無不皆同。西方劇情則重外在之事物，必求其相異。平劇中臉譜亦非人生之眞面目，其歌唱亦異於人生之眞言辭，則臉譜與歌唱亦卽是一創。宋代理學家「氣象」二字，乃可爲之說明。理學家重要在指出聖賢氣象，平劇則表演尋常各色人之氣象。此亦一氣相通，有其大傳統之所在。

晚淸曾國藩編有古文四象一書，亦以氣象論古文。然非逐篇朗誦，以聲音貫通之，則不易得其陽剛陰柔分別之所在。觀氣象，又必兼以辨音聲，斯則古文亦與平劇用意相通。其實自詩、騷

以來，辭賦詩詞何一不重音聲，又何待至於戲劇而始然。此又中國文學古今傳遞一共通點。今人提倡白話詩白話文，唱之誦之，無聲調，無情味。又模倣西方人爲話劇，把日常現實人生依樣葫蘆搬上舞臺，重事不重情，事非眞事，則情亦非眞情，與中國文學傳統之意義價值乃迥異。中國人生則期望其能文學化，藝術化，亦即可謂期望其能戲劇化。人生而眞能如戲劇，現實人生一如舞臺人生，豈不廻腸盪氣，可歌可泣，爲人生大放一異彩乎。此誠中國人生、中國文學一至高之意義價值所在，戲劇亦其顯明之一例。

故居今言文學，果眞欲提倡新，莫如復興舊。古代詩、騷乃其含苞初放期，唐、宋則其羣豔燦爛期，明、清則其凋謝零落期。然終爲同一花朶，同一生命。器物可以除舊布新，生命則有起死回生。貞下起元，循環往復，一陰一陽之謂道，此惟中國人能知之，能言之。韓昌黎言：「好古之文，好古之道也。」昌黎能文起八代之衰，今人提倡新文學，宜當於昌黎有所師法。昌黎又言不平則鳴。今人提倡新文學，亦若於古人舊文學有不平，惜乎其不能鳴，則待後起能鳴者再鳴之。果有能鳴者，亦恐非若今之新文學之所爲矣。

大匠能與人以規矩，不能與人以巧。中國人之道，即是一規矩，時時地地人人事事所不能離。中庸言：「道不可離，可離非道。」文學亦不能例外。自古文學中演變出平劇，乃爲文學與

藝術一大結合，而其規矩乃益顯。每一劇之出場人員，自跑龍套以至於生、旦、淨、丑諸角，乃至於二胡三弦鑼鼓聲樂，全由一規矩中來。自其登臺，一步一坐，一振衣，一舉手，一顰一笑，無不在此一共同規矩中演出。劇中主角則爲此規矩之中心。如譚鑫培、梅蘭芳，演技各有千秋，此皆在規矩中見巧。他人雖同規同矩，卻不能有此絕技，有此奇巧。中國之藝術然，文學亦然。推而廣之，無大無小，以至於修、齊、治、平，同無不然。天地自然乃是一大規矩，聖人合德，乃是一大技巧。莊周所謂「神欲行而依乎天理」，孔子所謂「知天命而從心所欲不踰矩」，皆是也。今人則欲打破傳統，創造新格，文學如此，其他一切全如此。乃視修、齊、治、平亦如寫一篇白話文，務求人人能之，又務使人人不蹈襲故常，惟意所向而能之。此非人人爲一天帝，人人爲一創造主，又何以達此理想。

西方人不重傳統重創造，故能於科學外又創造出哲學，又創造出文學，而此諸學則又不斷各有其創造。韓昌黎曰：「識古書之眞僞」，如屈原始爲眞，宋玉則不免有所僞。僞者，人爲，而有失於道之眞。屈原離騷，文與人一，其人卽在其文中，始爲「眞」。宋玉求工其文，不能工其人，人在文外，是爲「僞」。揚雄早年爲辭賦，晚而悔之，曰：「雕蟲小技，壯夫不爲。」乃模倣論語、周易，作爲法言與太玄，此亦揚子心中一眞僞之辨。如司馬相如作爲辭賦，在其辭賦

中，不見司馬相如其人，此即雕蟲小技。讀論語、周易則見孔子、文王其人矣。陳子昂詩：「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下。」子昂乃一詩人，詩若為文學中一小技，然前有古人，後有來者，子昂心中乃有其一大傳統之存在，為同時他人所不知，乃獨愴然而涕下。故雖文學，雖藝術，亦貴有「獨知」，為他人所不知。孔子曰：「人不知而不慍。」又曰：「後生可畏，焉知來者之不如今。」是則必待有後生之知矣。以此心境，乃能知中國之文學，而豈不知有己徒求通俗大眾化之所能與知？

「月明星稀，烏鵲南飛，繞樹三匝，無枝可依。」此非曹孟德之詩乎！當時曹孟德統軍八十三萬，南下荊州，而東吳大敵在前，進退兩難，月夜不眠，偶此散步，閒眺林野，得此十六字。曹孟德之心情，藉以「抒寫」。此之謂「文心」，此之謂「詩情」。司馬遷言：「離騷者，猶離憂也。」曹孟德此十六字，亦其一時之「離騷」矣。

至於統軍八十三萬南下之一事，前曹孟德之生幾千年來無之，繼曹孟德之死幾千年後無之，此如天上浮雲，偶此一現。曹孟德只自寫心情，何暇寫此身外事。抑且中國傳統，身外事待後人執筆，不許當事人自有敍述。屈原離騷，亦僅寫屈原當時一己之心，不涉及屈原當身其他之事，此乃中國文學一特徵。

後曹孟德八九百年，乃有蘇東坡，謫居臨臯，築爲一雪堂，往來其間。偶逢月夜，漫遊赤壁。曹孟德當年此十六字之心情，則正亦蘇東坡此刻之心情。曹孟德、蘇東坡，其人其事互不同，而其一時之心情則同。蘇東坡漫遊中，憶及曹孟德此十六字，不啻若自其口出。中國人所謂之立言不朽，此亦其一例。

「客有吹洞簫者，其聲烏烏然，如怨如慕，如泣如訴。」蘇東坡當時正有此一可泣可訴，有怨有慕之心情。客之洞簫聲，乃與曹孟德此十六字之詩，同樣卽是東坡之心情。乃歷近千年之人間世，與此廣大無垠之宇宙而融凝如一。則東坡之賦赤壁，同時卽賦此廣大無垠之天地，賦此悠久之人生，而豈僅賦其一己一時之心情！故孔子曰：「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。」無此心情，則無興、無觀、無羣、無怨之可言矣。

抑東坡遊赤壁，乃一己私人事，故可賦。屈原之與曹孟德，其及身事涉政治，不限私人者，則不可賦。其實蘇東坡之居臨臯雪堂，亦有事涉政治，不可賦者。後人爲東坡詩文筆記編年，合而觀之，乃見東坡此遊之眞實境況，而此賦中之心情乃益顯。此之謂文學中之考據，亦卽據其背景而考其心情。若考蘇東坡遊赤壁非卽曹孟德當年之赤壁，則無當文心，無當詩情，所考亦非所必考。

如讀論語，「子曰：『學而時習之，不亦悅乎！』」讀孟子，「孟子見梁惠王，曰：『王何必曰利，亦有仁義而已矣。』」豈不已情見乎辭，何必別待詳考。然讀司馬遷史記孔子世家，孟子列傳，詳考孔、孟身世，其爲人，其處境，而論、孟兩書中逐章逐句，乃盛見孔、孟心情之所在。人之心情，則必於其身世中見。浪淘盡千古英雄人物，曹孟德之爲人，則已爲時代浪濤所淘去，然其在八十三萬大軍中，一時不安之心情，有合於人心之同然，則不爲浪淘以盡。故讀蘇東坡引曹孟德詩，乃可瞭解何以來治中國之文學。

西方文學不見作者內在之心情。如魯濱遜飄流荒島，非作家自有此心情，乃僞造一魯濱遜之心情。讀者所激動，乃一僞造心情，故所激動亦不深。僅爲一時消遣，非如讀中國文學，乃一如讀者自己心情之抒寫。今讀者自無心情，僅求消遣，則宜讀西方文學，視爲新而可喜。

子貢言：「夫子之文章可得而聞。」凡孔子平日告其弟子，詩、書、禮、樂，皆文章也。則後世經、史、子、集四庫之書，亦皆稱文章。不僅如此，即如堯、舜之禪讓，湯、武之征誅，一國之典章制度，乃至如一賢人一君子之出處言行，如屈子之沉湘，董子之三年目不窺園，揚子雲之下簾寂寂，嚴光之垂釣富春江，諸葛孔明之六出祁山，鞠躬盡瘁，此亦莫非一時代之大文章。豈止詩歌辭賦，駢散爲文，乃始謂之文章乎？孔門四科，游、夏文學，亦乃爲文章之學，乃稱文

學，而亦豈詩歌辭賦駢散諸文之始爲文學乎？故中國，如屈、宋乃至如司馬相如諸人，爲「辭賦家」。陶、謝、李、杜爲「詩家」。韓、柳爲「古文家」。而獨無「文學家」之稱。今日國人之稱文學，則一依西方成規，中國古代學術史上無之。此雖一名稱之微，孔子曰：「必也正名乎。名不正，則言不順。」今日國人競稱中國文學，乃亦以文章爲文學，則其厭棄舊文學豈不並孔門游、夏文學一科而亦加厭棄，此又不可不辨。

（民國七十三年一月東方雜誌復刊第十七卷第七期）



略論中國藝術

一

欲論西方文化，姑以中國所遭受者言。英國人來中國販賣鴉片，林則徐加以拒絕，引起戰禍。當時英國國會亦有反對，而戰氛終起。至今英國人不肯稱爲「鴉片戰爭」，則其內心亦知歉疚。中國割香港賠巨款求和，又開五口通商，英國人佔盡便宜，但仍不滿足。貪慾無饜，又求關稅權。貨物低稅進口，即可通行全國。治外法權與不平等條約之訂立，使中國蒙受莫大災禍。英國人則仍不以此爲滿足。繼之有英、法聯軍與八國聯軍之舉，非陷中國於滅亡，則其進終不已。

中國人亦非全無知。謀求整頓國防，乃派留學生赴英學習海軍。福建青年嚴復在其選。彼乃認西方富強不僅經商講武兩事，其學術思想有關治平大道者，亦當研求。歸國後，乃盡瘁譯事，有穆勒名學，斯賓塞羣學肄言，赫胥黎天演論，亞當斯密司原富，以及法國人孟德斯鳩之法意諸

書之傳譯。繼之有胡適之諸人之新文化運動。此見中國人用心之廣大開通。

西方人爲學主分門別類，而嚴氏之譯則通以求之。胡氏慕西化惟主民主與科學，對其宗教與哲學則擯棄不論。此皆中國人意見，無當西方文化之大體。

西方文化亦非有利而無病，有得而無失。當時遭受其害者，又何止一中國。知進而不知退，知爭而不知讓，乃啟鬩牆之爭，歐洲內部遂有第一次大戰之興起。幸得平息，而西方人曾無覺悟，和會中對德國之虐待，可謂無微不至。乃有第二次大戰之繼起，大英帝國之命運乃終告停止。而似仍無體會，仍無領悟。最近復有英、阿福克蘭羣島之戰。西方文化之病態，即可專據英國一百四十年來之往事爲例而見。

中國人言家、國、天下。西方人有身無家，有國無天下。古希臘人即依商爲生，迄於現代，海上自由，仍爲一大口號。科學發達，交通便利，今日人羣相處可謂已達天下一家之境地。不論人與人，單論國與國，苟無一種友誼存在，則國際相爭，何有寧日。英、阿之爭，美國竭力調解，又繼以國際協商聯合會議，凡爲英國之友，無不望英國不採武力之一途。而兵禍終難免，國際友誼復何在。

國與國不能有友誼，其病乃從人與人不能有友誼來。科學發展，益增人與人間之爭奪。現代

禍亂，胥由此起。中國人言「忠恕之道」，不論爲人謀之「忠」，己所不欲，弗施於人之「恕」，實爲西方所無。繼自今，中國文化已可供當前世界以大用。

西方文化主要在對物，可謂是「科學文化」。中國文化則主要在對人對心，可稱之爲「藝術文化」。中國人重禮樂，即是中國人之一種藝術。中國人重道義，其實亦即是中國人之一種藝術。當前英、阿之爭，我姑稱之曰「不藝術」。以前兩次大戰，亦可稱之爲不藝術。果使人與人相處相接，能有一種藝術，則戰爭宜可避免，縱或不得免，其禍害亦可減至最低度。

西方藝術僅供娛樂。果使人生有意義，有價值，有前途，有遠景，則其本身即是一樂，何待另求娛樂。抑且西方人爲富貴權利名譽地位而有爭，即其藝術亦不免。繪畫必求當眾展覽，音樂必求集會演唱。更如運動會，必求爭取冠亞軍，更不得謂是一藝術。天地大自然中演化出人生，可謂亦天地大自然一藝術，但不得謂乃天地大自然一科學。藝術有樂趣，科學無之。人生本體即是一樂，於人生中別尋快樂，即非眞藝術。眞藝術乃始得眞快樂。周濂溪教二程尋孔、顏樂處，此乃中國藝術人生之最高境界。濂溪並未教二程尋孔、顏道義。明道教人則曰「喫緊爲人」，不曰「喫緊爲道義」。此即人生藝術尤高出於道義之上。故樂天知命即道義，即藝術。孔子教人曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」中國人論道皆必「據德依仁」。德與仁乃人性，即

人生藝術所本。未有違於人性而得成爲藝術者。亦可謂西方科學、宗教、哲學亦皆從人性中來，亦皆人生一藝術，惟未得其全，僅得其偏，未見其和，僅見其別。莊子天下篇又曰：「道術將爲天下裂。」孔門之游於藝，得人性一大自由，亦即人生一大快樂，乃爲人生一大道義。今姑以現代化名辭言，則曰「人生藝術」。亦豈有藝術而違於心性，又無當於道義者？求快樂而要不得，即此之由。而中國文化大傳統亦即在是。孔、顏樂處亦在是。欲罷不能，死而後已，而豈「吾與點也」一意之所能盡？

故西方藝術其用意仍在外，仍有求取，仍有爭，乃成爲一專門職業。中國人之禮樂，禮即兼賓主、人我，融人生爲一體，而樂亦自在其中。禮樂即藝術，即道義，亦即是人生。非於人生道義外，有爭有求，而成爲一藝術。而藝術則更超道義而上之。故中國藝術不僅在心情娛樂上，更要則在德性修養上。藝術價值之判定，不在其向外之所獲得，而更要在其內心修養之深厚。要之，藝術屬於全人生，而爲各個人品第高低之準則所在。即言戰爭，禮樂藝術亦寓其內。試讀左傳兩百四十年大小諸戰事，當時之禮樂，亦無不隨以流露。孔子曰：「君子無所爭，必也射乎？」射御爲當時戰爭所必需，而亦爲當時人生藝術精神之一種表演。無禮無樂，不論勝負，人競鄙恥。

此下全部中國歷史，死生關頭，成敗要點，仍亦有禮樂，即人生藝術之存在。如沛公之鴻門

赴宴，項王之垓下受困，亦莫不流露一種超成敗超死生之禮樂精神。即如諸葛亮與司馬懿之五丈原對陣，其餽贈問候，亦莫不有一種禮樂精神。而尤如文天祥被囚，從容就死，其忠君愛國之道義精神，固已表現無遺。而更撰正氣歌，此即其超道義之一種藝術精神之流露。其感動人心，則更有遠超於其從容就死之上者。西方人則從不見有此一項藝術修養。即如拿破崙兩次軍敗投降，幽囚海島上，除圖再起外，更無其他表現，而永為法國人所崇拜，即其例矣。故余稱中國人生為藝術人生，乃本之中國歷史文化傳統，固非特創一新名詞，以求驚世而駭俗。

今再進而言之，科學、藝術皆本之自然，皆從邃古原始人生來。惟科學偏向外，藝術偏向內。科學偏重物，藝術偏重心。科學僅為人生一工具，而藝術則為人生之本體。西方藝術亦科學化，而中國則科學亦藝術化。換言之，西方人視天地大自然亦如一物，求以科學來加以征服。中國人視天地大自然則如一大生命，一流動歡暢快活之大全體，科學亦當為藝術之用，乃庶盡其功能。果使藝術亦待科學而完成，則非藝術之眞矣。

人以核武器來，我亦以核武器往。縱謂此非無道，此非不義，但以殺人手段相對付，終非一種最高藝術。即以近一百年論，西方一切戰爭皆以增添問題，並不能解決問題。則戰爭決非一種人生藝術，而核子戰爭之違反人性，更不待論。違反人性，即無當於道義。然而何以得廢止此核

武器之使用，則須有一種人生最高藝術。西方人分門別類，務求專，不求通；務求別，不求和，則無以語之。中國文化之所長則正在此「通」與「和」。

中國人自古以農立國，常與天地大自然之生命體相接觸，而人類生命亦寄存在此大生命中。故此一人生藝術最高境界，惟中國人可以不言而喻。心知其意，乃不知其手之舞之足之蹈之，而心與之一，此所謂樂天知命，安天順命，是即中國人之一種藝術精神。

今日世界已到一無可再前之困境，以藝術濟之，此正其時。果使世人皆知禮樂，貧而樂，富而好禮，則資本主義共產主義皆可轉向，而帝國主義亦隨以消失。國防武裝，成爲次要，亦可不必要，而核武器乃可不禁而自絕。其轉變樞紐，則全在人心上，非科學技巧所能爲力。然則又誰爲之開先作領導，恐非中國人則無足以當此大任。

一則惟中國乃積有五千年來之藝術文化傳統，二則惟中國乃今世界廣土衆民之惟一大國。果使中國自對日抗戰勝利後，即能和平統一。美、蘇對立，中國儘可以中立姿態，以忠恕之道，與美、蘇交而潛消其相互之敵意。美、蘇以種種計量，又誰肯先與中國樹敵以自增一重負。今日中國則一師美，一師蘇，先自分裂，互爲敵對，是亦不藝術之甚矣。

求退不求進，求讓不求爭，乃中國人生藝術最先一步伐。天佑中國，天佑人類，退讓未必即

禍害。而卽此仰望天命之一心，亦爲中國人之最高一藝術境界，亦最高一藝術心情。幸吾國人其善體之。

二

昔俄國文豪托爾斯泰有言，科學乃發現，藝術則是創造，此辨極具深義。科學發展，人類已能登上月球。但此種種可能之理，實是早已存在，不得謂由人類智力所創造。凡屬科學眞理皆然。藝術則不然。如一樂曲，天地間原無此樂曲，乃由人類創造而有。如中國人畫山水，並非天地間眞山眞水，乃由藝術創造而成。

藝術有創造，亦有模倣，但模倣亦是一種創造。如伯牙鼓琴，乃是模倣天地自然之高山流水而成。伯牙之琴聲，但已淨化其模倣之痕跡，非鍾子期則不知其深趣。

中國藝術境界，創造更勝過模倣。如畫山水，一山一水，乃經畫家百方觀察，心領神會，其模倣工夫亦已融化脫盡。躍然紙上者，乃其意境之創造，但亦不得謂與天地間自然山水有不同。

不僅山水，卽畫人物、禽獸、蟲魚、花鳥，亦莫不然。如畫人，頰上三毫，傳神阿堵，主要在能傳其神，不在其貌。傳其貌，此是素描工夫。傳其神，則須畫家之心領神會，精靈相通。則

仍是一種創造，而非模倣。

照相又不同，憑一機械，惟妙惟肖，只是表現，非創造。創造乃人類心靈上事。人生實更近於藝術，而較遠於科學。一切人生活動，決不限於物質與機械，而更貴其有精神與心靈。

天地自然生人，本只生一自然人，亦可說乃一素樸人。繼此以下，則貴人類自創自造。固不能違反脫離於自然之素樸，但求加進心靈作用，有所融化，有所改進，以自赴人生之理想。此乃謂之人生藝術。

今天的科學，已能創造出機械人，但決非一自然人。又想創造出自然人，如人工受孕之類。但亦僅是一自然人，絕不能創造一理想人。人生理想則須其人進入社會，長大成立，種種教育，種種指導，並經其一己之努力進修，乃得完成其理想，亦可稱爲一文化人。此則仍須藝術創造。科學家之創出自然人，其種種眞理亦早存在，仍是發現，非創造。藝術創造則不僅個人，乃及羣體。故必藝術始是理想眞人生，而科學則外於人生而僅加以利用。故欲求人生眞能贊天地之化育，則必當是藝術，非科學。

中國人在自然科學方面，或較西方落後。但就藝術言，中國人成就更高，非西方可比。換言之，中國人有一套人生理想，卽是本於人之自然賦予，而釋回增美，以完成一文化理想人。中國

古人在此路嚮上指導人者，已成爲一套極精美之人生藝術，此亦可謂乃中國文化大傳統之精意所在。

中國人罵人，乃說如你般像不像人，算不算人，你眞不是人，如是等等嚴酷的呵斥，實有深意存在。圓顱方趾，五官四肢俱全，就中國人觀點言，有時不算是一「人」。此似無理，實是有理。人須進入大羣，但有人則不入羣，正如山水花鳥不入畫，便不在畫家筆下。其人不入羣，則摒諸四夷，不與同中國。故中國人言「人」，乃指羣體生命之全總體而言，不專指各別一軀體言。此亦中國人生藝術一主要宗旨所在。

今再進一步言之。則藝術亦僅有發現，乃在發現人性可能，天地大自然一切可能，乃依隨其可能以求演進，非能於自然與人性外可別有所創造。則科學與藝術之相異，仍當更端別論。

三

孟子曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」孟子此條，歷言人生理想諸境界。人莫不有所欲，然有可欲，有不可欲。其在物者，如飲食、衣服、宮室、車馬，其可欲程度皆有限。過此限，則不可欲、不爲

善，而爲惡矣。人之所欲在人世界，更親切深密於其在物世界。如居家，賢父母，賢兄弟姊妹，賢夫賢妻，此最可欲，亦爲最善。此善在己，如我得爲一賢父母，賢兄弟，賢姊妹，賢夫賢妻，能自信，斯對方亦信之。若我無自信，則人亦於我無可信。一言一行善，而充實之，斯爲美。孔子曰：「未見好德如好色者。」色固有美，而德則更美，更可好。居家如此，居鄉居國猶然。其德充實光輝，則爲一大人。人能有此可欲之德，而充實光輝之，通之人生之大全體，則爲聖人。聖人有不可知處，乃爲神。顏淵讚孔子曰：「如有所立卓爾，雖欲從之，末由也矣。」顏淵最善學，而猶有「欲從末由」之歎，此卽孔子之聖而不可知處，乃如一神人矣。故中國人生理想乃本於可欲而達於神。

今則舉世務於物欲。父母子女暫合卽離，各組小家庭，可以不相聞問。兄弟姐妹更不論。結爲夫婦前有戀愛，仍是欲。爲時亦甚暫。結婚卽爲戀愛之墳墓，又可自由離婚。今則男女同居，可省一切手續。所欲盡在外，在物不在心。擁有財利，則爲富。擁有權位，則爲貴。一富人之下，必有數百千萬之勞工，故人人皆欲富，而不再計及他人。乃有共產主義，分人爲有產、無產兩階級。有產階級，可殺可誅。卽無產者，而具有有產階級之意識形態，則亦可殺可誅。其衡評人心，亦皆以物爲標準，而乃以無財爲最可欲，亦可怪矣。

論富，必有家別。推行人民公社，則可無家別。論貴，則又有國別。貴於一國之內，不能貴於一國之外。猶太人兩千年來無國，今幸有國，不及四十年。但卽欲他人無國，蹂躪巴勒斯坦人，推及於全中東，極其能力之所至，當使舉世僅有一以色列。此亦如共產主義之世界化，有己無人始爲貴。其實並世列國居心皆然，而核子武器則爲達此境界之最高憑藉。

今世競創電腦，又競造機器人，無人性，無人情，無人心，盡已化人而爲物矣。繼此益進，當成一物世界，人類世界末日來臨，斯世則盡爲電腦機器人所宰制。其果有此一日乎？上帝不管凱撒事，則又誰知之。

中國人教人不求富，不求貴，只求爲一聖，爲一神。求此人生爲一聖與神之人生，求此世界亦爲一聖與神之世界。求爲聖與神，當先求可欲與可信。聖人先得吾心之同然。爲父母者，皆欲有孝子孝女。爲子女者，皆欲有慈父慈母。孝慈人人可能，人人慈孝，則國治而天下平，亦可無他求矣。今人則競求利，慈與孝若不如電腦機器人原子彈之更有利。論語：「子罕言利，與命與仁。」物極必反，使今世界來一第三次大戰，原子彈電腦機器人皆不爲利。孔子之言重見信，亦見孔子之仁。而孔子則一若預見有今日，此卽孔子之智，亦可謂之神通廣大矣。

實則電腦機器人原子彈非可欲。擁有一電腦機器人原子彈，而此心仍不安不樂。苟得父母之

慈，子女之孝，則此心安樂。故科學非可欲，人之可欲，則主要在求之人，求之心。物與物不相通，惟人與人心與心能相通。「聖」本訓「通」，通則成其「神」，斯謂之「神通」。如人坐電燈下讀論語，則可神通孔子。此與坐油燈下讀論語，亦何異？儻以電腦代人腦，則烏得有通神之妙。故以電燈代油燈，此亦可欲。以電腦代人腦，則不可欲。可欲在人在心，而不在物，亦可不煩論而知。

自己不學好好做一人，卻欲做出一機器人。教人做出一機器人，何如教人學聖與神。此乃一藝術，非科學。做一機器人，違反自然。學聖與神，則依順自然。科學違反自然，藝術則依順自然。中國人重藝術，修心、養性、齊家、治國、平天下皆藝術，非科學。

故於中國藝術中求加進西方科學，其事易。於西方科學中求加進中國藝術，其事難。如何好好使用人腦外再加進電腦，如何好好做人外再加進一機器人，則可，又易。反之，非不可，但難。

余嘗有「質世界」與「能世界」之辨。西方科學重物質，乃爲質世界。中國藝術重心靈，則爲能世界。從質世界言，則人亦一物，其地位至爲卑微。從能世界言，則人爲萬物之靈，天工人其代之，人之地位乃見其高。西方科學自物質不滅轉入電子，則亦已開由質轉能之端，卽當由科

學而轉進於藝術。但其事難。中國人主神通廣大，此非近代西方科學之所能。西方科學又從三度空間轉到四度空間，亦可謂由科學轉進到藝術一開端。中國人最重時間觀，求可久，則電腦遠不如人腦，機器人亦遠不如自然人。非有人則電腦機器人皆不可久。而原子彈則更要不得。惟有只顧目前，只在三度空間內，此三者始見爲有利。從朱子大學補傳之「格物窮理論」中，再加入近代西方科學觀念，則其事易。若從西方科學觀念中，要加入朱子格物窮理之理論，則其事難。換言之，中國孔、孟傳統觀念中儘可加進西方科學。晚清儒有「中學爲體，西學爲用」之主張。若必依樣葫蘆，一尊西方科學，則孔、孟自宜在批反之列。

西方科學又與其宗教相對立。然西方社會亦不能只有科學，無宗教，故兩者仍並存。宗教亦近似中國人所主心靈之通，但終非一最佳之可欲與可信。故宗教亦近藝術，而終非一最高之藝術。中國古人兼言魂魄。魄屬物世界質世界，魂則在能世界心世界中。人死則魄滅而魂存。故中國在人世界中，又能涵有鬼世界。抑且鬼世界更悠久，實可謂鬼世界涵有人世界。中國五千年歷史，盡已成一鬼世界，但仍包涵有後世之人世界，不能分別作兩世界看。惟鬼世界無可改造，而人世界則仍可改造。中國人正貴此改造。爲子者，貴能「幹父之蠱」。秦始皇焚書坑儒，此下兩千年歷代君主，再不重蹈其覆轍，此即亦爲改造歷史。中國人教人做人，重要在改過遷善。以前

種種譬如昨日死，以後種種譬如今日生。故鬼世界不爲一至善可欲之世界，而人世界則可期望其達於至善可欲，而其本源則仍從鬼世界來。則鬼世界中乃有一神世界。故中國之史學，乃亦成爲一最高藝術，非科學，非宗教，非哲學。而亦卽科學，卽宗教，卽哲學。故得成爲一神通廣大之最高藝術。

中國文學亦可以此意通之。凡中國文學最高作品，卽是其作者之一部生活史，亦可謂是一部作者之心靈史。此卽作者之最高人生藝術。其他中國一切藝術品，亦必見有其作者之心靈。西方人則放其心於文學藝術中，非能存其心於文學藝術中，此又當辨。

中國人主「通」，而名則在於「別」。老子曰：「名可名，非常名。」但非孔子所謂「必也正名乎」之名。如父母、夫婦、兄弟、君臣、朋友，乃成爲中國人倫之大道，正此名，乃可超乎實質人自然人之上而可常。故孔子「正名」亦卽一人生藝術。中國人生與西方異，亦可謂皆從孔子正名之義來。而其主要用心，則仍卽孟子之主可欲與可信。

四

西方人分宇宙大自然爲眞、善、美三項。哲學、科學求其眞，宗教求其善，藝術求其美，故

亦稱美學。中國人不主分，不特立藝術美學一名目。但中國人非不知美。姑以女性言，詩曰：「美目盼兮，巧笑倩兮。」其美不在目與口，乃在盼與笑，更在盼與笑者之心。使其盼與笑不眞不善，則亦無美可言。又曰：「窈窕淑女，君子好逑。」窈窕非色，乃其行，其心，其德。故曰「未見好德如好色者」。孟子曰：「充實之謂美。」中國人論美，在德不在色。

東施效顰。西施之笑非不美，而顰則尤美，故東施效之。人生有笑有顰，有憂有樂。西方人以悲劇爲文學之上乘，然西方人生則終以求喜求樂爲目的。求之不得，乃成悲劇。中國則不然，孔子曰：「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。」怨乃人文心理中之更高級者。心憂則有顰，怨則更不止於顰。儒家人生最高理想不當有怨。孔子稱伯夷、叔齊「求仁得仁又何怨」。屈原作離騷，司馬遷釋之曰：「離騷者，猶離憂也。」儒家人生理想亦不主有憂。孔子曰：「人不堪其憂，回也不改其樂。」周濂溪教二程尋孔、顏樂處，樂則人生本體，當爲人生一最高境界最高藝術。

道家言人生藝術，較儒家爲次。莊周德充符舉四兀者，非謂人生殘廢乃最樂最上品，特謂人生卽殘廢亦有可樂，亦得居最上品，然不如儒家言之平實。宋玉作悲秋賦，以爲一年四季惟秋氣爲可悲。後世詩人承其說，歷二千年不變。此亦莊生德充符特舉四兀者之意。

深一層言之，中國人重憂、重哀、重怨、重悲，乃更過於喜與樂。儒家理想則求化憂怨而爲樂。孔顏樂處，亦非一般人之所謂樂。王昭君之出國琵琶，蔡文姬之歸國胡笳，非卽琵琶與胡笳之吹彈爲藝術，亦非卽琵琶聲與胡笳聲之爲美。此兩人之人生藝術之美乃在其心，乃在其心之有怨。怨何在？就兩人生平卽知。然不怨天，不尤人，此兩人之怨乃在自怨己命。「怨命」二字，已成俗語，人人能言，不知其中乃有人生最高哲理，人生最高藝術，亦卽人生最高之美德。近代國人則僅知尋樂，不知怨，更不知怨命。孔子所謂「可以怨」，則誠難與今日國人言。

歷代相傳，貞女節婦皆有怨。卽賢妻良母，亦多有怨。苟其平居歡樂自得，喜氣洋洋，亦將不顯其賢良之所在。此誠中國人生藝術之甚深處，所當縝密體會者。卽如觀平劇，凡涉女性，其高出尋常處，皆在其有所怨，而又非今人所謂不得其所欲之謂怨。可欲而不得，始可怨。多欲而怨，非孔子所謂之可怨。

女性如此，男性亦然。放翁詩：「不如意事常八九，可與人言無二三。」此亦不可謂無怨。放翁爲人，亦可謂能放任自樂一賢人。讀其詩，自知其心中之亦有怨。凡中國之大詩人大賢人，果能知人論世，當知其心乃無不有所怨。卽大聖如孔子，亦不得謂之獨無怨。欲居九夷，此亦有怨。但可怨。僅怨己身之遭遇，而對家國天下，則仍可安可樂。故又曰「樂天知命」，斯可安分

守己。中國之最高人生藝術卽中國人之最高修養，最高德性，當於此等處求之。

中國人於淺近日常人生方面，亦非不知其到處有美，並能用種種藝術以完成其美。卽如烹飪，舉世莫及，至今猶然。中庸言「人莫不飮食，鮮能知味」，此卽以知味教人。子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：「不圖爲樂之至於此」，是孔子亦考究肉味，惟聞韶而知爲樂之更甚於肉味。而人生之樂則猶有更甚於聞韶者，此當逐步尋之，乃知其更高境界之所在。

中國詩人好言美酒，唐人詩：「葡萄美酒夜光杯，欲飮琵琶馬上催」，此詩亦有怨。「勸君更盡一杯酒，西出陽關無故人」，此詩亦仍有怨。中國詩必及飮，但禹惡旨酒，孔子惟酒無量，而不及亂。可知飮酒爲歡，非卽人生藝術之深處。中國絲織品之美，早已馳譽國外，然中國爲衣冠之邦，其美乃更有超乎其質料之上者。居住之美，則尤不勝言。園亭已駕宅第之上。行旅之美，山水之勝，則尤盡宇宙之佳景。然皆由人文化成，非僅自然而止，此則爲中國之最美最藝術者。然並無藝術家美學大師著爲專書暢發其趣。非通於中國文化傳統之大全，則亦無以領會之。

今國人言藝術，則必以西方藝術爲準，乃有其風馬牛不相及者。姑言繪畫，如竹，食衣住行，家具器物多賴之，而不可一日居無竹。庭園欣賞，幾於無處無竹。以其挺而直上，虛而有節，歷四季之變而不失其常，不開花，不結果，而卽此以止。植物中有竹，乃不啻爲中國人之至

親密友。畫中有竹，尤所常見，乃有專以畫竹名者。西方何嘗有此。人之有心，自求以己心感他心。中國詩辭文學皆然。故誦其詩辭，必欣賞及其作者。西方小說戲劇皆以其故事之緊張刺激感人心，觀者讀者亦惟愛其故事，與作者無關。繪畫亦然。中國人看一畫，必欣賞及其畫者。西方人則惟賞其畫，不及其人。最多亦賞及其作畫之技巧。故一唯心，一唯物。若論書法，則更成中國藝術一特色，非通中國人文之妙，宅心之深，則又何以言書法。其他若絲織，若陶瓷，爲中國藝術特色者又何限，皆可以見中國人之心，乃始可以見中國人之巧。非以其巧迷他人之心以求售，乃以己心感他人之心而相賞。是則皆技而進於道矣。至如西方科技發明殺人利器，求威脅人心以強其屈服，則又違道之甚矣。

一國人，一項學問，必由其自己獨特處著眼用心。一意鈔襲，則誠如東施效顰，效其貌不效其心，則顰與笑亦復何異。東施自東施，西施自西施，可以移心易性，但不得改頭換面。惟今一世人盡知效西方人之笑，不知效西方人之顰，則恐將爲東施所笑。而西方人亦僅知有笑，不知有顰，則又恐爲西施所笑。要之，笑不如顰，則又誰歟知之？

（民國七十二年十二月二十七、二十八、二十九日中華日報副刊。）

略論中國音樂 一

余嘗謂中國人重和合，西方人重分別，此乃中西文化大體系歧異所在。隨時可以作證，即論音樂，亦不例外。

中國古人稱「絲不如竹，竹不如肉」，絲竹乃器聲，肉指人聲。中國人亦知分別人聲、器聲，而樂則以人器聲和合爲上。金、石、絲、竹、匏、土、革、木，器聲中有此八類分別。但金聲玉振，則和合此八類，有首有尾，有始有終，會成一體。而器聲又必和合之於人聲。古詩三百首，必於人的歌唱聲中和合以器聲。此乃中國音樂之主要所在。自楚辭、漢樂府以下，實皆以人聲爲主，直迄近代無變。西方人則器聲歌聲終不免有分途發展之勢，此則雙方不同之顯然可見者。

但和合中仍必有分別，而分別中亦仍必求和合。西方樂器中如鋼琴，即在一器中亦可演奏出種種分別來，而和會爲一，故鋼琴可以獨立爲一聲，而自見有種種和合。相傳西方鋼琴乃由中國之笙傳入後演變而來。但笙之爲器在中國，則數千年無變。雖亦可獨立吹奏，然其聲簡單，無特

別可甚深欣賞處，終必和合於其他器聲中，乃始見笙之爲用。其他樂器皆然。

如琴爲中國主要樂器。詩曰：「鐘鼓樂之，琴瑟友之。」則琴亦每和合於其他樂器以爲聲。若其單獨演奏，如伯牙之鼓琴，下至於嵇康之廣陵散，非不擅一世之名，而其傳則終不久。又如後代之琵琶，亦可獨立演奏，上自王昭君之出塞，下至潯陽江頭之商人婦，琵琶聲非不飛揚震動於人心，然琵琶聲亦終必和合於歌聲。而且亦終不能以琵琶聲來作中國音樂之代表。故其分別發展終亦有限，較之如西方之鋼琴，則遠見其不如。

故中國音樂之發展，則必在其和合上求，不能在其分別上求。但在和合中必有一主。西方音樂主分別，在其分別中亦多求和合，而在其和合中則不再有一主，此又雙方一大分別。如鋼琴可奏種種音種種曲，但其爲主者則只是此音此曲，不能在此音此曲外更有主。西方之大合奏，集種種樂器，但所奏只是此曲此調，非別有主。中國音樂則於會合成樂之外又有主。此乃中西文化體系一大分別所在，不可不加以嚴格之分別。

西方重個人主義，但亦必有社會和合。而於社會和合上，則不能再有主。卽如今之所謂民主政治，此非一大和合而何。而於此和合中，則必盡存一切分別。卽如大總統，乃政治上一最高領袖，亦必在立法、司法、行政之三權分立中盡其有限之一分權力而止。又有年限，一任四年，再

任八年，則必退。故居總統位者，雖有才能而不能盡量呈現其才能。斯可見西方政治理想中，似亦並不以政治人物之才能爲主，更無論其德性。卽如西方音樂中之大合奏，積數十百人、數十百器以爲奏，誰一人誰一器爲之主？故惟此奏與彼奏有分別，而每一奏則分別各爲一奏。

中國平劇，雖是一大和合，然必以人聲爲主，而一切器聲皆其副。在器聲中，又必以京胡爲主，而其他盡其副。卽論鑼鼓聲，亦以一小鼓爲主，而其他鑼聲、鼓聲盡其副。卽就人聲論，亦有主有副。如四郎探母，此劇中角色極多，但以四郎爲主，此外如鐵鏡公主等皆其副。又如鎖麟囊一新劇，出場角色儘多，但以薛湘靈一角爲主，其餘則皆陪襯而已。中國劇本盡如此，亦惟如此，乃可謂之眞和合。

大學言齊家、治國、平天下，豈不在求家、國、天下之和合，然曰：「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本。」則各自以其「身」爲家、國、天下和合之本，卽以己身爲家、國、天下之中心。中庸言：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」天地萬物仍不失其分別之存在，以位以育，則成一「太和」之境。然和之內，仍有一「中」，乃始得成其和。苟無中，斯亦無和可言矣。莊子曰：「得其環中，以應無窮。」一環卽是一和，環有大小，而皆有一中心。使無中心，亦不成環。余此文所言之「主」，則卽是莊子所謂之「環中」也。

中國乃一士、農、工、商之四民社會，以「士」爲中心，故社會得和合。士志於道，孝、弟、忠、信，仁、義、禮、智，乃人道之大者。惟以「道」爲中心，則人羣乃永得其和合。西方個人主義，個人與個人間無道，何得有和合。西方有宗教，然凱撒事凱撒管，政教分離，則宗教亦人生中一分別。西方音樂主要在教堂內，或則在娛樂場合，卽中國亦大率如是。惟中國之迎神賽會，以及一切社會之羣眾娛樂，必求融洽在大道中。而西方則缺此一大道，雖亦仍求和合，終不得一眞和合。民主政治乃以兩黨分立爲標準。美國共和黨競選，獲大多數，得舉出一大總統，而民主黨則依然存在與之對立。民主黨競選獲大多數，舉出一總統，而共和黨復依然存在與之對立。其他有並不能兩黨對立，而多黨紛立者，則亂常多於治，其政治安定更不易。以此爲例，又何從產生出一大和合之音樂來。

但中國平劇，本亦是一種衰世之音。故其情節及其歌唱皆非和平中正之音，乃多哀怨苦痛之聲。卽如四郎探母一劇，楊四郎被俘番邦，正爲欠缺一死，隱姓易名，以求倖存。又得番邦優遇，登駙馬之榮位，嬌妻之奉侍，可謂已享受了人生無上幸福，難以復加。然而在四郎之內心深處，則天良未盡泯滅，尚有其前半世故家祖國之追憶。事隔十六年，忽聞其老母與其弟又復率領大軍近在邊境，渴思一見，苦悶萬狀。而其番妻既悉其夫之隱秘，竟爲之盜取令箭，縱其出關。

四郎獲見其母弟妻妹。而番妻之情深義重，四郎亦不得不重返番邦。蕭太后亦竟赦其盜令偷關之大罪，使重享駙馬之榮，再留富貴之位。但四郎內心自此以下，將永不得安靜懽樂之一日。統觀此劇，處處見深厚之人情味，如母子情、母女情、夫婦情、兄弟情，一皆深厚無比。然在極懽樂中，透露出極苦痛來。則正爲楊四郎之欠缺一死，大義凜然，乃於劇中絲毫不露。而楊四郎一人之悲情哀思，說不出，唱不盡，聽劇人亦僅與以深厚之同情而止。卽此可見中國文學與中國音樂之深厚處。

西方文學重事不重情，中國文學則重情不重事。如魯濱遜漂留荒島，如何爲生，其事描寫難盡。然魯濱遜亦僅求度生，無深情可言。至如楊四郎坐宮一唱，令人低徊往復，而以前十六年往事則在不言中交代過去矣。至其前妻，十六年守寡孤苦，劇中亦不見。只在重見四郎之四五句歌唱中吐露。惟其西方文學重事，故音樂歌唱亦分別發展。惟其中國文學重情，乃使音樂歌唱代替了文字記敍，文學之與音樂乃和合爲一。而音樂歌唱更占了重要地位，成爲文學中主要不可缺之一內容。

更爲重要者，乃於四郎探母一劇中，又出現了一楊宗保，不僅爲劇中增添一小生，令角色益備。更要者，乃爲楊門一家忠孝，而老成凋零，死的死了，老的老了。如四郎則陷身番邦，不得

再返。乃有一楊宗保出現，接代有人，豈不爲楊家將來留一無窮之希望。楊四郎心情在無限絕望中，不意獲見其姪楊宗保，較之其見老母，見前妻，見弟妹，更留有無限深情。在楊家一門之將來，可使其安慰無盡，寄託無盡，而此劇亦遂不成爲一絕對之悲劇。此尤中國文學之至深妙意所在，而豈無端出現一楊宗保，爲一可有可無之角色而已乎！中國平劇中寓有至深妙意者尙多，此則姑舉四郎探母一劇爲例，加以說明。

繼此尙有申述者，中國文學重情，故能和合進音樂，而融會爲一體。而中國文字又有一大特點，如詩辭之有韻是也。「關關雎鳩」四句中，卽三句有韻。使吟詩者，留有餘情不絕之味。所謂一唱三歎，唱者一人，歎者三人，於句末着韻處增歎，遂使此詩句之韻味，益見有餘而不盡。故中國音樂乃特重音。卽器聲亦然。故曰：「餘音繞樑，三日不絕。」卽如平劇，唱辭已畢，而餘音則更爲廻環往復，曲折不盡，乃更見唱工之妙。樂聲如是，情事亦如此。如探母一劇中之楊宗保卽是其例。中國文化大傳統，乃更見其有餘不盡之深妙所在。

西方文化如希臘，如羅馬，皆及身而止。豈能如中國之春秋、戰國，如漢、唐諸代之有餘不盡。西方則有唱而無歎，中國則歎更深妙逾乎其唱。音樂可以代表文化，此亦其例。以中國音樂言，古詩三百首乃是唱，楚辭亦然，漢樂府亦尙然。後世之元曲、崑腔、平劇則終是歎，今樂不

如古樂，是則然矣。亂世衰世，人心之哀怨多於和樂，故如平劇所唱，乃亦使聽者心中得一大解放一大安慰，音樂仍不失其陶冶心情之功用。而歎之爲用，乃有其不可忽者。余之此意，則亦於文化之大和合處發之。若專就音樂論音樂，則斷不能知此。

西方之文學與音樂，在其文化體系中，任務各別。主要在表現技巧與供人懽樂上，則惟有彼此相爭，而哀怨之情淡矣。惟男女戀愛過程中有哀怨，然事過則已，哀怨亦不深。果男女雙方皆爲情死，亦有愛無怨，但已爲西方文學之最高上乘。今國人慕西化，故曹雪芹紅樓夢遂受尊奉。漢樂府：「上山采蘼蕪，下山逢故夫，長跪問故夫，新人復何如。」短短二十字，哀怨之深，已遠勝讀全部紅樓夢。西方音樂供人懽樂則易，養人哀怨則難。惟中國以器樂和合之於歌唱，又和合之於戲劇，而後哀樂之情乃亦藉以宣達。西方惟知追尋懽樂，故其人生在一意向前。中國重哀怨之情，故其人生在懷舊戀往。一意向前至無去處絕境，則其人生亦全部終歇。如當前英、法，豈不亦將如古希臘、羅馬。惟其少哀怨，斯亦斷前境，只有待美、蘇之另闢新途矣。中國人知哀怨，則舊情常在，新境易闢。五千年文化傳統，綿延起復，其關鍵全在此。專就音樂論，衰世亂世，情多哀怨，儘宜閒居獨奏，而豈必滿堂懽樂，乃始爲音樂之理想境界乎！平劇中如四郎探母之類，則尤其衰亂世爲樂之出色當行者。

前清末，余中學同學劉天華，性喜音樂，在軍樂隊中任大鼓手，同學引以爲笑。民國初年在滬習中國樂器。某冬之夜，同學兩三人，圍爐聽其彈琵琶十面埋伏，傳情傳勢，手法之妙，常在耳邊，積年不忘。及在北平奏二胡，創新把勢，一時轟動，全國慕效。然距今數十年，劉天華二胡已漸不聞人演奏。近代風氣必求登臺，滿堂懽騰，始爲時髦。中國古樂器如琴如琵琶，以至如二胡，閒居獨奏，乃以自怡悅，非以持贈人。亦如中國社會有隱君子，而時風變，衆宜異，所謂隱君子，至今則尠矣。

抑且中國人每事重其意義，輕其技巧。如「文以載道」，乃以意義言。「一爲文人，即無足道」，則僅以技巧言。如劉天華二胡奏空山鳥語，能使人如聞羣鳥鳴聲，但非能使人如坐空山而覺山更幽之妙。蓋劉天華亦已近西樂之尙技巧矣。空山鳥語之境界與情味，豈能徒於二胡聲中奏出。西方人則僅尙技巧，一切小說故事，傳奇劇本，乃至音樂演奏，技巧精絕，斯爲上乘，而境界情味有所不論。但技巧必歷時而變。只此一技巧，歷時久，傳習多，則技巧不成技巧，故必求變求新。如境界情味則有高下大小深淺之別，其高者大者深者，可以歷久而不變，又何求新之有。

其時有人在西方學小提琴，返國演奏，極受歡迎。因小提琴亦如古琴、琵琶、簫、笛、二胡之類，可以單獨演奏，可以羼入中國情味，宜其獲得大衆愛好。非如鋼琴與大合奏，與中國情味

有如風馬牛不相及。然小提琴傳來中國似亦閒居獨奏爲宜，必求登臺出鋒頭，則自會與中國舊傳統之情味隔絕。孔子言學有「爲己」「爲人」之分，孟子言有「獨樂樂」與「眾樂樂」之別，而今則有博取人樂以爲樂之一途，道不同不相爲謀，斯則今日國人所當知也。

然則欲求中國音樂之復興，不當在樂器上求，不當在技巧上求，主要在「人心哀樂之情」上求。有此情，斯生此音。故中國人論「樂」必先「禮」，而論「禮」又必先「仁」。即如上論四郎探母一劇，有夫婦、有母子、有兄弟、有家、有國，須有此情，乃有此禮，斯生此樂，斯亦可知中國禮樂仁義文化大體之所在矣。而豈拘拘於考古，乃以見禮樂，一意於哲學思維，乃以知仁義道德之眞意乎？音樂亦當和合在文化全體中，則雖小道，亦必有可觀，不當分別專在此一節上求之。

（原刊民國七十二年八月二十三日中華日報副刊。翌年收入此集，重加增修。）



略論中國音樂 二

中國古代禮樂並重，而樂必附於禮。禮必見於兩人相會，樂則可資獨處。故禮主合，樂可分。西方尚個人主義，羣聚則賴法，禮非所重。音樂乃見獨尊，有音樂家，亦如文學家，憑其技巧，供人娛樂。或人問孟子：「獨樂樂與人樂樂，孰樂。」孟子曰：「不若與人。」此言與人樂，即禮樂之樂。爲求與人樂，故必附合於禮，不當過分發展，自不當有其獨立地位，而必有其限制。

孔子曰：「鄭聲淫。」淫即言過分。人生當有娛樂，然不當超於禮之外。超禮則謂之「淫」。孔子又曰：「仁者樂山，智者樂水。」水可有淫，有橫流衝決堤防以爲害。山則靜止，無此患。山有阻礙交通，山之南，山之北，可以老死不相往來。然山南山北同可得安居之樂。仁者可居大羣而樂，亦可居小羣而樂，亦可獨居以樂。孔子之曲肱而枕之，顏子之居陋巷是矣。不能安居獨處，必求大羣相聚，交通既便，淫佚隨之。讀鄭、衛之風，較之二南之與豳，其異可見矣。

西方古希臘人內感不足，遠出經商，購貨者對之無親和感，無尊敬感。獲利歸來，家居亦覺孤寂，乃外出尋娛樂，藉以消遣，並得安慰。乃有劇場樂院之產生。經商惟求牟利，獲利以尋歡樂。歡樂之餘，再以牟利。人生分作兩截。郊外耕稼則爲農奴，散居孤寂，交通不便，其人生更無足取。有奧林匹克運動會，亦希臘人一大樂事。若謂希臘人亦有禮，則必在劇院劇場，乃及運動會中始有之。其實亦卽是法，乃以便於爭，非以求得和。此一風氣，直至近代歐洲迄無變。西方人誠如智者之樂水，其常有洪水決堤之患亦宜矣。

中國以農立國，農村爲居，勤勉爲生，往來交通不便，但有禮樂。曾點言：「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」不待有戲場劇院運動會之樂。下逮戰國時代，始有都市商業。然如臨淄、邯鄲，大羣密集，仍少羣聚尋樂之所。馮煖客孟嘗君，取鋏而歌曰：「長鋏歸來乎！食無魚。」與之魚，又歌曰：「長鋏歸來乎！出無車。」中國古人以詩言志，馮煖之歌其詩，卽自歌其志，非以歌唱取悅他人。孟嘗君門客三千人，鷄鳴狗盜無不有，然不聞有娛樂大會之集合。信陵君、平原君、春申君門下皆然。五口之家，百畝之田，上承祖父，下傳子孫，安其居，樂其業，安其土，樂其俗，自給自足，無憂無慮。人各自尊，而相親相合，卽勤勞，卽懽樂，人生本身卽是一樂，更無在人生中需另求快樂一想法。

故商業社會，志相同而業不同，其所尊在各自之業。農業社會業相同而可志不同，故所尊在各自之志。孟嘗君門下食客三千人，而馮煖志不同，乃以其歌自尊自樂。荊軻去秦，送者有「風蕭蕭兮易水寒」之歌，乃以抒其敬愛哀悼之情。楚霸王圍於垓下，有「虞兮虞兮奈若何」之歌。漢高祖還沛，有「焉得壯士守四方」之歌。凡其歌，皆以見其當時之「情志」。伯牙鼓琴，或志在高山，或志在流水，惟鍾子期知之。鍾子期死，伯牙終身不復鼓琴。伯牙之鼓琴，本非供人以娛樂，人之知與不知，亦與伯牙無關。但鍾子期死，伯牙每操琴必念及死友，徒增悲傷，故不復鼓耳。十五國風中無楚，楚俗亦有沿途歌唱者，乃有陽春白雪與下里巴人之別。屈原為離騷，則亦自述己志，自抒憂情，而楚辭乃成為中國傳統文學一大宗。宋玉不如屈原，不在辭，乃在志。而樂器則更非所重矣。故莊周妻死，鼓盆而歌。莊周情不能已，鼓盆鼓瑟則何論焉！

王昭君出塞，馬上彈琵琶。蔡文姬歸漢，而有胡笳十八拍。王昭君、蔡文姬之情志可尊，歌聲樂器則其次矣。「絲不如竹，竹不如肉。」肉指歌唱，絲如琴瑟，彈琴鼓瑟，須有技巧。竹如簫笛，吹奏技巧，差於琴瑟。人生不能為尋求快樂而浪耗精力，多費功夫，故音樂在中國不成一項專門學問，亦不成一專家。如絲綢陶瓷，皆關日用，精進不已，惟樂器則不求精進，但求普及，則如簫笛之代替琴瑟是矣。而歌辭則惟求普及於能聽，難求普及於能作。中國人生知有種種

品級之分乃如此。

「月明星稀，烏鵲南飛，繞樹三匝，無枝可依。」此非曹孟德之詩乎？方其八十三萬大軍南征荆吳，豈不震爍一世。然而曹孟德之詩，則離鄉遠出，凄涼惶惑，乃古今一尋常人心情。曹孟德之事業爲後世人鄙棄，而曹孟德之此詩，則依然爲後世所傳誦。中國文化深度，當從此等處衡之。今世核武器出現，羣嗟以爲科學進步，乃不知舉世人亦將有無枝可依之厄乎！

唐詩宋詞普遍流布中國全社會，一詩一詞，初出手，或盛傳，或遺棄，此亦當時社會羣情衆志之一種共同表現，而成爲一時風氣與教化之本源之一，豈徒供一時之娛樂而已。唐代有三大名詩人，一夕同登酒樓，三女伎陪坐侍飲。三詩人各命其侍伎唱一詩，乃三伎所唱，卽各是其三人之作。此三詩人乃大權若狂。然此三伎初不識此三客。此一故事，何等動人。酒樓歌伎，皆由官設，但此等伎，亦皆有修養，其所唱皆當世負盛名之作，正見一時羣情之所歸。但當時實無文學批評一名目，亦無開大會頒奬之事，亦無羣譽爲名歌星之事。風氣之異，亦可證中國文化傳統有其深處，爲近代國人競慕西化之所難想像者。

宋代秦少游貶官，途中宿長沙驛館，歌伎伺飲，命唱。所唱卽少游詞。心喜，命續唱。仍唱少游詞。又命唱，又然。問所唱三詞皆一人作，汝知之否。曰知。問識其人否。答，我乃驛館一

歌伎，焉能識京師名宦。少游因問何以獨唱其詞。答，生平所好惟此。少游曰，予即其人也。今貶官南來，明晨即行。遂相約再遇而別。及少游卒於藤，伎忽夢見少游，即迓其喪於途，歸而自縊。如此伎，欣賞文學，深情獨鍾，又豈尋常可及。

元代始有劇曲，登臺表演，而劇場乃為羣眾集合求樂之所。近代國人提倡新文學，乃認此為跡近西化，競相推崇，奉為中國新文學開始之一端。然此風至明初，即告衰歇。崑曲繼之，則改於家庭堂屋中紅氍毹上演出。清代繼起，劇場又興，平劇尤風行。儻無元、清兩代之劇場，則中國一部文學史，又少一項可與西方相比擬處，豈不更增國人之羞慚。然同為一中國人，生於三代及漢、唐、宋、明之盛世者，平居自安自樂，不煩再求羣眾集合求樂之場所。蒙古、滿洲異族入主，人心不安不樂，乃有此等出門離家羣集求樂之事，乃得與西方人相比，亦誠其意外之榮矣。

惟劇場演出，終亦以情事唱辭為重，歌聲樂器為副。樂器更無創新。崑曲以一笛為主，平劇以一京胡為主，樂器既非精製，亦不需高深技巧，而鑼鼓則更屬簡陋，豈能與西方鋼琴等器相比。近代西方維也納西樂創興，乃於舞蹈場中伴奏，獲酬賞，音樂成為一項專門學問，亦有音樂專家，實亦如一商業而止。

西方音樂重技巧，或奏彈樂器，或歌唱，個人團體皆然，非積年練習不可。中國音樂則重在

情味，僧寺中暮鼓晨鐘，須何技巧。聽者心頭則別有一番情味，「姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船」，而寒山寺一鐘，遂亦留名千古。近代日本人，偸竊以去。但放置日本全國任何去處，此一鐘亦何特別情味可言。亦惟仍放寒山寺，乃有千數百年傳統無窮之情味。又如禰衡之擊鼓罵曹，鼓非難得，禰衡一擊，此故事亦近兩千年常在人心頭，此乃爲中國之音樂。白居易詩潯陽江頭之舟中商人婦，夜彈琵琶，其聲亦歷千年而情味無窮。同一琵琶，燈紅酒綠，賓客滿堂，一彈千金，然其情味則非矣。蘇東坡遊赤壁，客有吹洞簫者，其聲烏烏然，亦歷千年而仍在。故凡中國音樂，必和合在某一環境中，而始見其特有之情味。音樂乃實際人生中一部分，非超人生而獨立。音已散，而人生情味猶存，遂若音猶存，使人追念不已。故中國文化中之音樂，乃在中國之傳統人生中表其情味，倘離去中國文化，而獨立成爲一音樂專家，則猶風馬牛之不相及矣。

余嘗謂中國人重內，西方人重外。中國人重和合，西方人重分別。惟其重在內之一心，人心相同，則易見其和合矣。惟其重在外物上，物與物不相同，則易見其有分別矣。音樂亦然。重在器上，心受限止，不得自由稱心以成聲。練習技巧，愈見工深，心則全在器上，乃更不見其本心之存在矣。故中國音樂必和合在其整體人生中，如牧童在田野牛背上，俯仰天地，一時心感，捫笛吹之，此笛聲卽牧童心聲，卽牧童當時之全體人生聲，亦卽古往今來全體人生中之一聲。一旅

客之「長笛一聲身倚樓」，亦如此矣。樂器愈簡單，而樂聲愈自由。聲相感斯心相感。今雖未聞其聲，猶可由吾心想像得之。故西方音樂，可稱客觀存在。中國音樂，則必兼主觀，此亦其一別也。

惟中國音樂重在人心，故重歌唱。而一人唱更必有三人嘆，乃見其和。孔子唱於前，而兩千五百年來之中國人嘆於後。一部中國文化史，正如聽一場歌唱，不外一「和」字。西方則無此境界，無此情味，有唱無嘆，其他尚復何言。劉天華二胡即其證。最近有人吹中國笛，加入美國一交響樂團，得爲主角。西方人聽之，羣爲醉心。蓋笛與二胡之爲器，製造簡單，可以靈活使用。中西樂互爲影響，此下應可有變。惟聽西方音樂，如智者之樂水。聽其一進行曲，正如有人在邁步向前。聽中國音樂，則如仁者之樂山。「水流心不競，雲在意俱遲。」天地生人，中西雙方性格不同，情味亦異。國人一意好學西方，恐終不免有「雖欲從之，末由也已」之嘆。此誠一無可奈何之事也。

（民國七十二年八月三十日刊載於中華日報副刊）



略論中國音樂　三

中國重和合，西方重分別，一切學問亦然。如禮樂，修身、齊家、治國、平天下皆須禮。禮之和合範圍大，故中國人極重禮。樂則附帶於禮而見其功用，故遂連稱「禮樂」。西方人僅在各事件上分別有各套儀式，沒有一番意義，故禮亦不成一項學問。音樂則獨立成爲一項專門學問，其受重視遠過於禮。

古詩三百首爲後代中國文學鼻祖，實本附隨於禮。每一詩必經歌唱，則樂又附隨於詩。其所唱則辭爲主，聲爲副。孔子曰：「鄭聲淫。」非謂鄭風諸詩皆淫辭，乃謂鄭風樂聲過分了，使人愛聽其聲，而忽略了其辭。此是說音樂性能超過了文學性能，而漸有其分別獨立之地位，乃爲孔子所不取。但孟子則曰：「今樂猶古樂也。」此謂音樂漸趨獨立，亦非不可，只要保留著音樂的原始本意便得。

中國「師」字即從瞽者教樂來。孔子亦常鼓瑟鼓琴，但孔子教其子伯魚則曰：「學詩乎！」

「學禮乎！」可知當時爲學，孔子意當先詩先禮，而樂附隨之。蓋中國人之學，主要在人與人相處，心與心相通。若專在聲音上來求，則疏失其本矣。故音樂一門，中國人終以次要視之。

孔子在衛鼓瑟，有過其門外，聽其聲而知其意者，此人終不易得。伯牙鼓琴，或志在高山，或志在流水，惟鍾子期知之。孔子曰：「人不知而不慍，不亦君子乎！」我自鼓琴，非求人知。然而伯牙心情亦可原諒。如西漢之揚雄，北宋之歐陽修，其學有不爲當時人所知，而曰：後世復有揚雄、歐陽修，則必好之矣。西方樂譜多流傳後世，而中國人之樂譜則往往失傳。如古詩三百首，亦各有譜，而後世均失傳。但誦其辭，斯知其意，樂譜之亡，未爲大失。故中國文學，三千年來，猶能保存其大傳統。

春秋以下，唱詩之樂已不傳。然如馮煖之唱「食無魚」，易水之歌之唱「壯士不復歸」，項王垓下之歌「力拔山兮氣蓋世」，漢祖之歌「大風起兮雲飛揚」，當時歌譜亦皆不傳。直至漢武帝，始立「樂府」之官，搜集全國各地民謠，由官府製爲樂譜。然後世亦只傳其辭而失其譜。魏晉以下，古詩復興，四言改成五言。當時可歌，亦應有譜。如魏武帝之歌「月明星稀烏鵲南飛」，想像當時歌聲，大體亦承襲古代，但亦未有傳譜。

唐詩有律有絕，各地歌女得其辭即能唱，亦因有譜，如李白之「雲想衣裳花想容」之詩是也。

後起之詞，其唱格律較嚴，每一詞必有譜，但今亦失傳。宋詞以下，又有元、明之曲，以及晚清後平劇之歌唱。今惟崑曲與平劇之譜尙傳。試就中國文學與音樂之和合成爲一體言之，則古代辭之地位，實居音上。而後代則音之地位，有漸轉而居辭上之趨勢。據唱譜之傳不傳，卽可知。若就中國傳統文化之理想言，則實今不如古。

國人論文學，謂中國舊文學乃貴族性、封建性、官僚性，不如西方文學爲民間性，此則遠失之矣。謂中國文學乃就上層逐漸及於下層則可。然如詩之有風，漢之有樂府，亦皆自下層進入上層。中國自始卽爲一大一統之國家，一切豈上層貴族與官僚之所能專。故中國一切學問，實不應有上下之分，而每見其自上而下。中國學問之自上而下，則正爲中國文化之特長。

今專就元、明以下言，自元劇，明代崑曲，直至晚清以來之平劇，以及各地之地方劇，可謂音樂與文學相配合，依然是承續舊傳統，而音樂歌唱方面則發展更爲旺盛，已遠逾孔子所謂「鄭聲淫」之程度。然每一歌唱，則必以戲劇內容爲主。而每一戲劇，又必以忠孝節義爲其共同題材。則三千年後之平劇，以及各地之地方劇，實與三千年前古詩三百首與禮樂之關係，依然傳統相承，可謂無大變化。孟子之所謂今樂猶古樂，亦仍有其相當之意義矣。今人則必倡爲白話詩，又提倡音樂之獨立發展，儻能熟考國家民族自己文化傳統之意義，而善加運用，則亦絕非無發展之

新途徑，又何必盡捨其舊，而一惟新之是謀乎！

今再論白話。禮有灑掃應對，應對不僅當愼其辭語，亦當愼其音吐。余近年雙目盲，不能讀報，時聽電視節目，偶亦聽連續劇。劇中人對語，十六七近似嬉笑怒駡。中庸言：「喜怒哀樂發而中節之謂和」，喜怒之情流露在外，最好不至於笑駡。若是放聲大笑，破口大駡，則更要不得。不中節則失其和，則並此喜怒之情亦要不得矣。孔子讚顏淵曰：「賢哉回也，賢哉回也。」孔子斥冉有曰：「求非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也。」此見孔子之喜怒，但皆不流爲笑駡。今之連續劇中之笑駡，每放聲，每破口，亦自謂其有情有理。但非禮，則終不免於不中節而失和。

魯迅爲近代新文學大師，每一文膾炙人口。其爲阿Q正傳，尤獲傳誦。其用阿Q一詞來諷刺國人，可謂不莊嚴、不忠厚之至。其尖酸刻薄，猶超乎嬉笑怒駡之上。其病在流入人心，爲害風俗。此則須深通中國文化大義，乃知其不宜之所在。

余初次赴日本，遇其開全國運動會，以鳴打兩大鑼開端，繼之以西方軍樂隊。竊喜其猶能保留東方舊傳統。今日國人模倣西方古希臘，亦舉行奧林匹克運動會，必有聖火遞傳。竊謂改以大鑼，仍可遠地傳遞，而不失夫子木鐸之遺意，豈不更勝於聖火。此殆謂之善變，亦豈守舊不變之謂乎！

又在三十年前，大陸以地方劇製爲電影，有梁山伯與祝英臺一片，以紹興調演出，轟動香港及南洋各地。香港某電影公司改以黃梅調拍攝，來臺放映，備受歡迎。兩大學老教授，一看此片七次，一看八次。片中一名女演員來臺，萬人空巷迎候。看此影片七次之老人，親持旗列隊伍中。今距此影片開始放映已近三十年，仍然在臺重映。即此一小節，可見一民族一社會，有其傳統心情在，不知不覺，牢固而不可拔，深沉而不可見，而實爲其文化之大本大源之所在。非發掘到此，非體悟到此，又何得輕言文化之改革。

中國人一切皆貴一種共通性，而音樂尤然。每一吹奏歌唱，聲入心通，使吹奏者歌唱者與聽者，各有一分自得心，更何名利權力之種種雜念存其間。即如平劇，其每一劇之製作者，果爲何人，今多不可考。劇中所唱，無論爲二黃西皮，孰爲此調之創始人，今亦無可考。其實如古詩三百首，其作者亦多不可考，可考者惟一二人而止。其樂譜誰爲創作人，更不可考。即如楚辭，除屈原、宋玉外，其他作者亦多不可考。如漢樂府，如古詩十九首，作者亦多不可考。不僅如此，論語編者究係何人，豈不亦不可考。老子作者。中庸、易傳之作者，莊子、外雜篇之作者，究係何人，豈非同一不可考。此乃中國傳統中，人人必讀之幾部大書，而同無作者編者之姓名，則中國人又何嘗重視其私人之名。

至論音樂，即在當時，歌唱聲吹奏聲散入空間，即不復聞。其時尚無留聲機收音機等之發明，而吹奏者歌唱者樂此不已，此所謂自得其樂，非有他念也。近代西方音樂則每一曲調之誰爲其創始人，必明白分別無誤，此亦中西雙方人心不同一明證。繼今而後，果其創造一新學說，作爲一新詩文，或吹唱一新歌調，而先爲自己一人之聲名計，則其內涵自必當遠異於本篇之所述，此誠不可不知。音不可傳，而辭可傳，故中國人重辭甚於重音。此乃指辭之內容傳世言，非指作者之傳名言。作辭者，志在傳其辭，非爲傳其己之名。立德、立功、立言，其不朽皆在公，非在私。此又不可不辨。

故中國人重實，又更重虛。如治平大道，最實又最虛。至於朝代興亡，爲漢爲唐，此起彼仆，則不足計。音樂亦最實，又最虛。小戴禮記有樂記篇，備論古人對樂之觀念。謂「樂」以「象德」，又謂樂「通於政」「通於教」，其義深矣。樂記曰：

> 樂可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉。夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常。應感起物而動，然後心術形焉。是故志微噍殺之音作，而民思憂。嘽諧慢易繁文簡節之音作，而民康樂。粗厲猛起奮末廣賁之音作，而民剛毅。廉直勁正莊誠之音

作，而民肅敬。寬裕肉好順成和動之音作，而民慈愛。流辟邪散狄成滌濫之音作，而民淫亂。

樂之感人心如此，斯其所以能通於政教也。夔之司樂，其爲政之意義則更大。師曠教樂，與孔子之教又不同。中國人論學尙通，亦必知其別。惟不當過尙別而不求其通耳。

平劇中有三娘教子，歌聲哀怨，聽者淚下。然豈得卽以其歌爲教。孟母斷機，卽以教子，然必使其子出而從師。故謂音樂乃文化中一項目則可，卽以音樂代表文化則大不可。把音樂一項目與其他項目盡作平等看，亦不可。卽如書法繪畫，與音樂同屬藝術，然仍得分別看，不當作平等看。音樂屬聲，動而虛。書法繪畫見之形、見之色，則比較靜而實。心則動而虛，物則靜而實。物不如心，故書法繪畫論其在文化深處亦不得與音樂相比。中國人合稱禮樂，而書法繪畫則不與焉。中國後代以書法繪畫名家而流傳後世者多矣，然樂師傳名則甚少，但豈得謂音樂之不如書法與繪畫！卽如立德、立功、立言，功與言皆有實可見，德則不能與人以共見。孔子門下如子路、子貢、子游、子夏，皆有實可見，獨顏子無可見，而顏子最爲孔門七十弟子之冠。知及此，則知中國文化大傳統之精義所在矣。

今論書法與繪畫，亦皆有德可象。觀王羲之之書法，必隱約可見王羲之之爲人。觀顏魯公之書法，必隱約可見顏魯公之爲人。今人之學書，乃忽其德而習其術，則其於中國書法之眞精神亦遠矣。畫又不如書。畫中有物，而書中無物，惟超乎象外，乃能得其環中。故中國畫亦貴能超。畫山水，非畫山水。畫鳥獸、蟲魚、花卉、林木，非畫鳥獸、蟲魚、花卉、林木。若僅求其形似，則繪畫不如攝影，今日發明了照相機，則繪畫一藝宜可廢矣。中國人畫山水，則畫山水之德。畫鳥獸，亦畫鳥獸之德。如畫中梅、蘭、菊、竹，稱爲「四君子」，可知乃畫其德，非畫其形。畫中之德，實卽畫家之德。中國人謂「詩中有畫，畫中有詩」，則繪畫與文學亦相通，亦通在其德。詩無德，亦非詩之上品矣。德者，得也。韓昌黎謂：「足於己，無待於外之謂德。」足於己無待於外，自安自樂，亦惟自知。音樂則在諸藝術中境界最高。故樂卽樂也，外發之聲，卽其內心之聲，故曰：「樂以象德。」而豈僅供人娛樂之謂乎！

諸藝術中，惟音樂爲最切於人生，以其與人心最能直接相通。故音樂不僅能表現其人之個性，而尤能表現時代，於是有「治世之音」與「亂世之音」之分別。平劇起於晚淸，其爲衰世亂世之音亦可知矣。斯人居衰亂世，其心不安不樂，一到劇院，觀聽之餘，斯心稍安稍樂，又能導此心一正路，此則平劇之可貴也。如改聽崑曲，似不如平劇之動人。實則崑曲亦爲衰世亂世之

音，而較平劇爲稍愈。其音較平較淡，以笛聲較之二胡聲，其相異處亦較可見矣。然則又如何追復古樂爲治世盛世之音乎？從來大儒注意及此者亦不少，而惜乎皆無以達其志而成其業。

孔子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」中國人惟重一人生共同大道。修、齊、治、平乃己之德與仁，即立己立人之本，亦大道之本也。莊子言：「道術將爲天下裂。」大道貴同不貴異，即莊、老道家亦作如是觀。藝亦人生所不可無，然藝有六而道則一。孔子當時，樂即六藝之一，亦德亦仁，然亦僅爲小道，僅可游而止。大道之行，必由有大德大仁之賢人君子，爲之領導而漸進。故必待治世盛世，乃有治世盛世之音。非可謂有治世盛世之音，乃可領導此世以達於治與盛。故中國人教人爲學，亦不以樂爲先。抑且人之哀怨則易有歌，人之和樂且安，若轉不易有歌。如聽平劇，哀怨深處，即歌唱之佳處。待到歡喜團圓，則歌聲亦息。鄭聲淫，斯見其世之衰。然則亦可謂音樂正盛於衰世亂世，乃能越乎禮而特盛。若治世盛世，則樂亦僅附隨於禮，不能大有所發揚。故處三娘之境，乃有三娘之唱。若處境平安，又何來有此唱。然則以音樂而獨立言之，則自中國人觀念言，乃於撥亂反治處始見其功用耳。是則又爲游於樂之一藝者所不可不知也。

今則音樂自成一專門之學，僅供人以娛樂，以暫忘其內心之苦悶。亦如運動會，世愈亂，則

參加運動會音樂會者日多，然皆無意於導人一入德之門。則運動日繁，音樂日盛，而此世仍可以益亂益衰，此又不可不知矣。

（民國七十二年九月三十日刊載於中華日報副刊）

略論中國音樂　四

一

中國人非不具專門知識，如農田水利皆是，然其事皆屬公。更有屬於私者，乃更爲大公之本，如修身齊家，乃各人各家之私，而爲每人每家之大公。故修齊之道，其尊又在農田水利之上。治平之道，更見爲公，然乃從修齊之道來，不從農田水利諸項專門知識來。中國人在此分知識之本末輕重。又如醫藥治病，亦屬專門知識，雖亦人人所需，而中國古人亦終以次等視之。算數星曆，農事所需，亦屬專門知識，中國古人亦仍以次等視之。

又如法律，亦屬一種專門知識，孔子曰：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎！」凡屬專門知識，只須專精於此，較易及格。今人進大學修法律系，四年畢業，亦卽爲法律專家矣，卽可任聽訟之職。但如何能使人無訟，則無此一項專門知識，而其意義與價值則實遠在法律專家之上。此

爲中國人觀念，大値發揚。

今再明白言之，西方知識重在物，重向外求，故重分門別類之專家。中國知識重向內，向心求，故無門類可分。聽訟，專求之現行法律卽可。「使無訟」，則屬「人心」問題。以己心識他心，此乃中國人所認爲之第一大通識。故凡屬專家，實當屬於唯物論。通才通識，則必爲一唯心論。柏拉圖之理想國，自幼童卽爲之分別，判定孰當治農，孰當從軍，孰當爲他事，一一如機械，由人分配，此非視人如物乎？實則商人亦視對方如一物，只求贏利，對方人心情則非所重。農人視田中五穀百蔬，亦如家人子弟般，時其寒暖，調其潤枯，晨夕無忽。雙方心理不同，斯其文化傳統之所由大異也。

由於知識分別，乃連帶引生人品分別。樊遲問爲農爲圃，孔子曰：「小人哉，樊遲也。」樊遲所問乃一種農業專門知識，而孔子譏之爲小人。孔子又曰：「中人以上，可以語上。中人以下，不可以語上。」人分上、中、下三等，實亦以知識分。孔、孟儒家言「士尙志」，「志於道」，道則屬「通識」，非專門知識之比。後世經、史、子、集皆必歸於道，亦卽歸於通識。人而不通，何以爲學。凡求通，皆須本乎心。通於人心斯謂之道義。專一求之物，則爲功利，非道義。此乃中西文化大異之所在。

西方一切專門之學，以「物理學」爲主，而「數學」實爲之基礎。中國一切通才之學，以「心理學」爲主，而「音樂」實爲之基礎。中國之傳統心理學，與西方近代心理學不同，不在此詳論。中國古人重禮樂，未有禮而無樂者。孔子之終日不捨其琴瑟，亦可謂之重樂矣。中國人言「知心」，亦言「知音」。中國後人或於音樂一項稍疏，未聞學人必通樂。然中國文言亦尙聲，中國之文學尤以音爲重，如詩是矣。散文亦寓有音樂妙理，故讀其文玩其辭亦貴能賞其音。高聲朗誦，乃始得之。晚清曾國藩編古文四象一書，分文章爲陽剛之美與陰柔之美，又分純陽純陰，次陽次陰，共四象。何以識之，則貴能誦。中國古文，字句章節，長短曲折，亦皆存有音樂妙理，非精究熟玩者不能知。今人務求變文言爲白話，但白話中亦有語氣，有音節，亦同寓音樂妙理，不可不知。

杜詩：「吟成一個字，撚斷數根鬚。」言吟則其重「音」可知。「僧推月下門」，推無聲，門內或不知。「僧敲月下門」，敲有聲，門內易知。推敲之辨，亦辨在「聲」。蘇東坡赤壁賦：「客有吹洞簫者，倚歌而和之，其聲烏烏然，如怨如慕，如泣如訴，餘音嫋嫋，不絕如縷，舞幽壑之潛蛟，泣孤舟之嫠婦。」曹孟德、周郎赤壁之戰，近千年前之歷史聲，亦可在此洞簫聲中依稀傳出。與東坡同時，歐陽永叔作秋聲賦，亦以聲音象徵人生，與東坡之以洞簫賦赤壁，用意亦

相似。上推之詩經三百，樂聲卽人生，卽史聲。莊周齊物論，亦以風聲比擬人生。一線相承，大意如此。

中國音樂中尤重「餘音」，長笛一聲人倚樓，餘音繞樑，非笛聲之不絕，乃吹笛者心聲之不絕。中國詩必押韻，不僅賦體，其他如頌，如祭文，如箴，如銘文，皆押韻，皆「以聲傳心」。惟韓退之祭十二郞文不押韻，而哀傷之心亦傳達無遺。此乃中國散文之精妙處。故中國人常言「文氣」。氣則以聲傳。今日國人力戒言舊文學，僅知有文字，不知有聲音氣象，舊文學之精妙處，則盡失之矣。

卽專論元劇崑曲，何一不主聲。流爲平劇則更顯。余嘗謂平劇乃人生之舞蹈化，圖繪化，音樂化。實則更以音樂爲主。人物之賢奸高下，事情之哀傷喜樂，莫不寄於聲。卽全劇亦只一片樂聲而止。故謂中國人生乃一「音樂人生」，宜無不可。而平劇歌唱之最着精神處，則尤在其餘音繚繞，往復不絕。而中國古人所謂之流風餘韻，乃人生一至高境界，今國人亦復不加理會。所謂音樂人生，換言之，實卽「藝術人生」，亦「唯心」的人生。西方則音樂、歌唱、戲劇各別分途。戲劇不以歌唱表達，則情味不深厚。歌唱不兼戲劇表演，則不落實不眞切。音樂離了歌唱戲劇，則僅得爲人生中技巧表達之一項，絕不能使人生音樂化，或音樂人生化。西方音樂尙器，亦

可謂是唯物的，乃離於人心以自見其美妙，而西方人生則亦可謂是唯物的人生。故西方人生又可謂之乃數理的人生，物則莫不可以數計也。

於是人物高低，事情大小，亦皆從數字分。財富收入多，即見其人地位之高。財富收入少，即見其人地位之低。甚至一切人生大道，孰得孰失，孰是孰非，亦以舉手投票之多少數爲定。西方尚多數，而中國則尚少數。曲高則和寡，陽春白雪之與下里巴人，其多少數之所判亦可知矣。又如西方各項運動比賽，優劣莫不以數字定。兩人賽跑，所差不到一秒鐘，而勝負判。試問人生優劣勝負豈果在此？

語言亦屬聲，聲有「雅俗」，卽在其所通之廣狹，故語言必求雅，文字亦然。如古詩三百首，今一小學生尙有能誦而通其意者，此之謂「大雅」。今國人則必尙俗，不尙雅，是必令人唱下里巴人，不許人唱陽春白雪也。人羣相處，自一家至一國，乃至一天下，莫不有公亦當兼有私，不能有公而無私。數字計算客觀屬公，音聲欣賞主觀屬私，必令人尙公而無私，乃爲近代國人提倡西化之主要點。然吾中華民族積四五千年語言文字不變，而摶成一廣土眾民大一統的民族國家，此惟尙雅不尙俗之故。而西方則語言屢變，文字各異，疆土分裂，以有今日，則爲尙俗不尙雅之故。今日國人對此「雅」字亦惟知厭惡，而不知其所解。故今日國人亦惟倡「時代化」，不倡「

歷史化」。時代卽是一俗，歷史乃成一雅。聲音亦以雅化人生，此乃人生之最高藝術。今日國人則並此而不知矣。

聲音亦發自物，目視耳聽主要仍在取於外物以爲用，惟喉舌發聲，乃爲其生命之自表現。鳥獸耳目其功能有勝於人者，但其喉舌發聲不如人，斯爲下矣。馬克斯論人生，主要僅在「兩手」，亦爲其運用外物。而不知「口」之爲用，其於人生之意義價值爲更大。兩手仍偏在物，惟口始轉進到心。西方人亦非不知心，其文學必高談男女戀愛。然中國之詩則曰：「關關雎鳩，在河之洲」，關關乃雎鳩和鳴之聲，則中國人言戀愛，亦首及聲。又曰：「琴瑟友之，鐘鼓樂之」，是中國人之夫婦人生，亦當如一音樂人生。此則西方人所不言。詩又有之曰：「呦呦鹿鳴」，中國人言朋友，亦以鹿鳴爲比。蘇東坡又言：「大江東去，浪淘盡千古風流人物」，此亦謂千古英雄人物淘盡在大江之浪聲中。若謂江浪可以淘盡千古人物，則爲唯物觀念矣。中國人生乃爲一音樂之人生，故好言風聲、風氣，又言聲氣。近代西方社會學又寧及此一「聲」字「氣」字，於是中國人言「風氣」，遂亦爲西方所不解。

中國言「教化」，亦譬之於音樂。如「天將以夫子爲木鐸」是也。僧寺中有暮鼓晨鐘，做一天和尚撞一天鐘。又手敲木魚，木魚聲亦卽佛法所在。唱聲「南無阿彌陀佛」亦卽佛法所在。是

宗教信仰亦重在聲，故有觀世音菩薩之稱號。今人則僅知觀物，不知觀音矣。要之，生命在音樂中透露。宇宙乃一大生命，亦卽一大音樂場。人生亦宇宙之化聲。大聖大賢，卽天地之知音。於何悟人？則古詩三百首以下騷賦、文辭、詩詞、劇曲亦其選矣。

王維之詩有曰：「雨中山果落，燈下草蟲鳴。」枯坐荒山草廬中，雨中果落，燈下蟲鳴，聲聲入耳，乃使我心與天地大生命融凝合一。誦中國詩此十字，亦如讀西方一部哲學書，又兼及自然科學，生物學。著語不多，而會心自在深微處。此爲音樂人生與數理人生物質人生之境界不同，亦卽雙方文化不同之所在也。

余在對日抗戰期中，曾返蘇州，侍奉老母，居耦園中。有一小樓，兩面環河，名聽櫓樓。一人獨臥其中，枕上夢中，聽河中櫓聲，亦與聽雨中山果燈下草蟲情致無殊。乃知人生中有一「音」的世界，超乎「物」的世界之上，而別有其一境。

余又自幼習靜坐，不僅求目無見，亦求耳無聞。聲屬動而靜，色則靜而動，無聲無色，又焉得謂此心之眞靜。佛法言涅槃，乃人生之寂滅，非人生之靜。中國人理想所寄，在「靜」不在「滅」。故中國禪宗必重「無所住而生其心」。心生則聲自生，故中國佛法終至於「禪淨合一」。一聲「南無阿彌陀佛」亦不得不謂中國文化人生中一心聲矣。但中國文化人生尚有其最高第一層

心聲，讀者幸就本文再審思之。

（此節原刊民國七十二年十月十二日中華日報副刊）

二

中國人重聲，乃亦重名。名亦聲。孔子曰：「必也正名乎。」夫婦、父子、兄弟、君臣、朋友五倫，皆重名。舜父頑母嚚弟傲，皆以殺舜為快，而舜終以成其大孝之德。後世有百孝圖，父母各異，子女各異，而其孝行則一。故孝乃為抽象名詞，有其共通性，而具體事實則各不同。

老子曰：「道可道，非常道。名可名，非常名。同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」是異必出於同，同則無可名，而有其常。周濂溪太極圖說：「無極而太極。」西方人於萬物之上求太極，則為其宗教信仰之上帝。然非無極。又於物物之上求太極，如哲學研求眞理。上起蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德，中有康德、黑格爾，下迄近代以哲學名家者數十百人，各持一說，然眞理究屬何等樣，則無定論。如科學研求自然，發明家更多，然亦各有發明，自然究屬何等樣，亦仍無定論。則知有太極，不知有無極。

孔子為中國之至聖先師，顏子、孟子為亞聖，後儒為一世師者何限。孔子以前亦有聖，亦可師。堯、舜以前曾讀何書來，此則「無極而太極」也。當知有具體世，有抽象世。西方人謂由具

體生抽象，中國人則謂由抽象生具體，此大不同。

天最抽象，一切物則皆由天生。性最抽象，一切德則皆由性立。名最抽象，一切實則皆由名成。卽虛生實，無生有。故人生當由虛無中，引生出種種事態。如歌與哭，乃爲情感哀樂之最眞實者。同一歌，可歌出種種樂。同一哭，可哭出種種哀。卽如同一孝，可演出種種行。其同處則謂之本，謂之源。

中庸曰：「執其兩端，用其中於民。」莊子曰：「得其環中，以應無窮。」「中」亦一名，非具體，乃抽象。乃虛無，非實有。中國人乃以己之一心爲宇宙萬狀之中。聖人先得吾心之同然，心與心同，此一中，乃卽在正反彼此之兩端一圓之四環而爲中。故一歌一哭，乃可窮人生之萬態，而無不盡。中庸曰：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」一歌一哭，而中和可致。故曰「通天人，合內外」，「人皆可以爲堯舜」。此卽人生之最高藝術。

故歌與哭，乃人生之太極。歌哭何由來，則人生之無極。人能善體此無極，此非最高藝術而何。

今再論平劇，劇情、角色、臉譜、道具、唱腔、道白，乃至鑼鼓管弦，誰爲之一一作規定，今多不可考。然登臺者如譚鑫培，如梅蘭芳，生、旦、淨、丑，各各擅名於一世，傳譽於無窮，

此亦一無極而太極也。西方如莎士比亞，數百年演劇者莫能比，此亦有太極無無極。「實有」則人所爭，「虛無」則衆所忽。中國人言太平大同，人各一太極，實亦一無極，則又何由而得臻此。

卽如運動，人爭冠亞軍。故求富，必爲一資本家。求強，必爲一帝國。馬克斯主唯物史觀，凡西方之藝術，必外見於物而心爲之奴。一歌一哭，亦盡從外面環境特殊遭遇來。中國歌哭則從心來，從天來，從極尋常處來，此之謂「中庸」。「極高明而道中庸」，此亦無極而太極也。最中庸處乃是最藝術處，一觀中國平劇，斯可得其趣旨矣。一聽平劇中之歌哭，斯可得其玄妙矣。反之己心而自得，則斯可見其眞實矣。觀西方劇，可使其心常在劇。觀中國劇，可使其劇常在心。又如戀愛，西方人把心放在所戀愛之對象身上，中國人則將所愛存之己心。此心一放一存，此亦中西人生藝術一不同。

《錢賓四先生全集》甲編書目



